

الصادق النيهوم غائباً

تنعى مجلة «الناقد» غياب أحد أركانها وأقرب أصدقائها وكبير كتّابها الأستاذ الصادق النيهوم، وهو في قمة عطائه، بعد أن اتخذ «الناقد» متبراً له منذ صدور عددها الأول قبل سبع سنوات، وحيث كان لنا رفيق درب في البحث والكتابة تحت ضوء الحرية. فكان الصادق النيهوم، ككتبه، متحدّثاً بصوت الناس، ومحاولاً إخراج الإسلام من الأسر، وسيّداً في الاختلاف مع شريعة من ورق.

كان الصادق النيهوم، الذي استوطن «الناقد» حريصاً على ألاّ يتعد يوماً عن الحوار الثقافي والسياسي والديني الذي شغل به العالم العربي، وهو المقيم في غربته الجغرافية. وكان هذا المفكر والكاظم الليبي المولّد والنشأة، العربي الهوية، الإسلامي العقيدة، العالمي الانتباه والثقافة، نوعاً من العملة الفكرية النادرة في زمن أصبح فيه المفكرون عبثاً على سلطات الظلم والقتل. لكن الموت كان سباقاً إلى اختطافه، وهو في عزّ العطاء والتألق والإنتاج.

توفي الصادق النيهوم قبل أن يرى كتابه الأخير، «إسلام ضد الإسلام: شريعة من ورق»، وقبل أن يتمتع بالتقاشات التي كانت ستعقبه. وهي المنفعة الحقيقية له في الحوار وفي النقاش وفي طرح الأسئلة (الجهرية)، وفي مضارعة الناس بأفكاره وأسئلته، مضارعة كان مؤمناً بها كإيمانه بنهضة الثقافة العربية على قِبة الديمقراطية والإيمان في أن معاً. فقد كان محاوراً وساجلاً في قضايا وشؤون العصر، محضراً جراءة في القول عزّ نظيرها.

و«الناقد» التي اعتزّت دوماً بهذه الرفقة الطويلة والشمرة، رحل قبل أن يعطيها أي فرصة، أو إنذاراً، لتأمل وتلتمس الدور الكبير الذي لعبه في جعلها المجلة الملمية بالجرأة والشجاعة والابتكار. ولقد رحل مسبياً خسارة جسيمة واليعة لا تتصور أنها سوف تعوض.

من «صوت الناس» إلى «الإسلام في الأسر» وصولاً إلى «إسلام ضد الإسلام» افتتح الصادق النيهوم قسراً هجومه النوعي ضد الموت الذي يحيط ثقافتنا، مفتحاً جذران الخوف والصمت، مستبشلاً في الدفاع عن أفكاره، مزمقاً الأقنعة التي تلبسها مؤسسات الجهل. وبموته المفاجيء، توقف النبض الذي كان يزخر بالإيمان العميق، الحر، المنفتح. وتوقفت معه كتابات تفردت في صوته وأصالتها وجذريتها فطالت الكثير من المسلمات والغيبيات التي طالما شوّهت عقول الناس وحرقّت المفاهيم.

إن أسرة «الناقد» التي كانت تتلهف إلى وصول مقالته، تشعر اليوم أن حصادها سيظل ناقصاً. ماذا ستفعل بالفراغ الذي خلفه على غلاف «الناقد»؟ بماذا ستفتح الأعداد الجديدة دون كلمات النيهوم الدسمة؟ من سيشارك ويفاجيء وينبش التاريخ والآيات والأحاديث والوقائع؟ من سيشير الدهول والدهشة والاستغراب والغضب والتأمل والنقد والترحيب؟ من سيجمع هذا العدد المهائل من المثقفين حول طروحات جديدة، طازجة سبّاقة؟

كما دائماً نحسب زعل البعض، تأخر البعض، سهر البعض الآخر، ولكن لم نحسب موت أحدهم، موت «النيهوم» بالذات، وهو الذي كان يذب الحياة في «الناقد».

بهذا الأسمى البالغ تنعى مجلة «الناقد» أحد ألمع كتّابها وأكثرهم إثارة للجدل، مفقدة إياه في هذه الأيام السوداء من القمع والكبت والحجر والمنع. وستبقى «الناقد» أمينة لجرأة أفكار كاتبها الراحل، ولشعاره في الدفاع عن إبداع الكاتب وحرية الكتاب.



في سطور

الصادق النيهوم

- وُلِدَ في بنغازي بليبيا في العام ١٩٣٧.
- تلقى علومه الابتدائية والثانوية في مدارس بنغازي.
- درس علومه الجامعية في جامعة القاهرة وأعد أطروحة الدكتوراه في «الآديان المقارنة» بإشراف الدكتور بنت الشاطيء. إلا أن الجامعة ردت الأطروحة بحجة أنها «معادية» للإسلام.
- انتقل بعدها إلى ألمانيا، حيث أتم الدكتوراه في جامعة ميونيخ بإشراف مجموعة من المستشرقين الألمان، ونالها بامتياز. وكان يجيد إلى جانب العربية، الألمانية، والإنكليزية والفرنسية والفيتلندية، إلى جانب معرفته بالعبرية والآرامية.
- بعد ألمانيا، تابع دراسته في جامعة أريزونا في الولايات المتحدة الأميركية، لمدة سنتين.
- دُرِس بعدها مادة الآديان المقارنة في جامعة هلسنكي كأستاذ محاضر في فينلندا لعدة سنوات.
- أقام في لبنان بين ١٩٧٢ و١٩٧٦، وكتب أسبوعياً في مجلة «الأسبوع العربي»، وغادر بسبب الحرب.
- انتقل إلى الإقامة في جنيف في العام ١٩٧٦ حيث أسس «دار التراث» ثم «دار المختار» وأصدر سلسلة من الموسوعات العربية أهمها «تاريخنا» و«وجهة المعرفة».
- عمل أستاذاً محاضراً في الآديان المقارنة، في جامعة جنيف، حتى وفاته.
- متزوج من السيدة أوديت حنا من فلسطين.
- بدأ الكتابة شهرياً في «النقاد» منذ صدورهما في العام ١٩٨٨، واستمر فيها حتى وفاته.
- ركّز في كتاباته الأخيرة على دور الجامع في تحريك الديمقراطية، وعلى دور الإسلام المستنير وضرورة إخراجها من أيدي الفقهاء، وضرورة إعادة كتابة التاريخ العربي من منظور علمي تحديثي وعصري.
- صدر له مجموعة كتب على امتداد السنوات العشرين الأخيرة منها:
- فرسان بلا معركة ■ نقاش ■ من هنا إلى مكة ■ تحية طيبة وبعد ■ القروء ■ الحيوانات - الحيوانات.
- وصدر له عن شركة «رياض الرئيس للكتب والنشر» أشهر وأهم كتبه عن الإسلام والديمقراطية، وهي ثلاثة:
- صوت الناس: أزمة ثقافة مزورة.
- الإسلام في الأسر: من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة؟
- إسلام ضد الإسلام: شريعة من ورق.
- توفي في جنيف يوم الثلاثاء ١٥ تشرين الثاني ١٩٩٤، ودفن في بنغازي.

تصوير والتأقده عتداً خاصاً عن الصادق النيهوم في الأشهر القادمة، لذلك يرجى من الكتّاب والقراء الذين يريدون المساهمة في العدد الخاص أن يرسلوا مساهماتهم مختارين الزاوية التي يشاؤون، للتحدث من خلالها عن هذا الفكر الراحل.



يقول

امبرتو إيكو في «اسم الورد»: أن
كنيسة القرون الوسطى كانت تعتبر
أن الضحك هو من الشيطان لأنه
يُحرر الإنسان من الخوف، ومتى
تحرر الإنسان من الخوف ما عادت به حاجة إلى
الله.

الخوف إذاً هو المفتاح. وهذا ما فعله الإرهاب
قديماً وحديثاً، وخصوصاً في أيامنا، حيث قيام
الإعلام السمعي البصري بتغطية أخبار الإرهاب
فور حصولها وفي كل أنحاء العالم يعطي الأمر
أحجامه ومفاعيله النفسية أشد بكثير مما كان ما قبل
وسائل الإعلام السمعي البصري.

هذا هو الهي

إلى نجيب محفوظ

إرهاب محل إرهاب؟

كنيسة تكافح الضحك لأنه يخلص من الخوف
وإرهاب يكافح السلام لأن السلام يطوي قضايا
المظلومين أو الذين يحسبون أن لهم حقوقاً مهضومة أو
مطامح مصدومة؟

كنيسة باسم الله وإرهاب باسم الله.

ولكنها لم تكن كل الكنيسة، حتى في ما يُقال أنه
أحلك أيامها، كمعهد «مكاتب التفتيش».
والإرهاب كذلك ليس إرهاباً واحداً. وحتى أسوأ
مراحله يظل فيها متمردون على قاعدة الإرهابيين

أنسي الحاج



الدولة، لعدم الإيمان بشيء. انتقام العدمية من القدر العاشم الأعمى. انتقام العمى المدرك من العمى الأعمى.

ولنعُد إلى الإرهاب الديني، أعلى صعيد الأفراد فكراً أم على صعيد المؤسسات. إنه دائماً يكافح «شيطاناتاً» ما. شيطان الفكر والاحاد، شيطان المهرطقة والسحر، شيطان الإباحية والقبت، شيطان الفجور والمجون، شيطان المعرفة، شيطان الحرية، شيطان التمرد، إلى آخر الشياطين الذين لا نهاية لهم، ولله الحمد.

لم يعرف التاريخ كبش محرقة كالشيطان. حتى ليكاد يبدو وكأنه البريء الأكبر. وعندما تقارنه بتحجر المتعصبين وما أسفر عنه من فواجع ومن تأخير للبشرية وتقرّض للإنسان، يظهر لنا في هيئة كائن جزيل الفضيلة. فضلاً عن أنه، على عكس المستنجين الإلهيين، يضحك ويضحك، يلعب الشراء والمراهقين والقناتين، يتجلى، على ما يقال، في فتنة النساء، يمنح طلابه جوائز خارقة ولا يأخذهم إلى الجحيم، فهو لا يعرف طريقها، ولا تحظر له، إذ لا يشغل يشغله سوى الأرض، وهو لا يسرى في الإنسان فريسة رعب وتركيعة بل شريك خيال ومغامرة ورفيق تمرد على الزمن.

وما رأينا طائفة ينسبونها إلى الشيطان تلعن حروباً دموية على أحد، بينما رأينا مجازر وحروباً كثيرة ترتكب باسم دين ساوي ما.

هكذا يقتنع المتعصبون بأن الشيطان لا يدفع لغير السلام، والله، في رؤوس دُعائه المتشددين إلى أي دين انتموا، لا يدفع لغير القتال والدم.

هل أبشر بالشيطان؟ هذا ما يريدنا دعاة الله المتشددون (كلمة أخرى لا علاقة لها بمعناها) أن نفعله. فليس أشد خيلمة للكفر من التعصب.

ولكننا نعلم أن ذموني الآلهة لا علاقة لهم بالسياسة ولا بالأرض، وأن الآلهة، حتى الوثنية منها، لا تسكن غير نفوس كساري الحدود لا زاعي الجدران. وقلوب الأحرار الذين يحرضون الآخرين على التحور مثلهم وأكثر، لا قلوب الحاقدين على

التعصب جريمة صافية

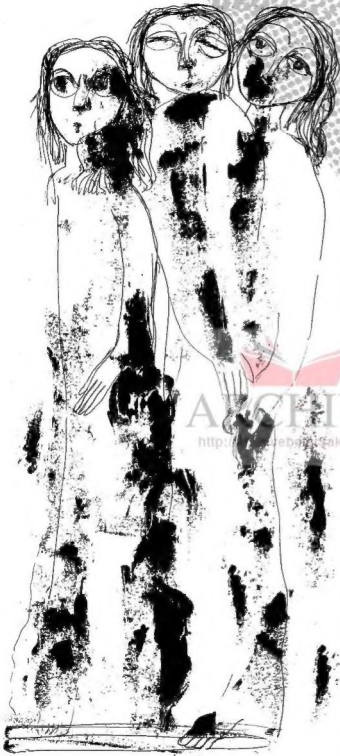
العميان. وكما أن مشكلة الكنيسة بدأت عند ابتعادها عن روح المسيح وغرقها في حرف المؤسسة، كذلك بدأت مأساة الإرهاب يوم افتقر عن روح الثورة وأضحى تعصباً متحجراً لا غاية له سوى مواصلة العمل بألة العنف، حين لا يكون أداة غيبة (أو علمية) في أيدي... أعدائه.

ولا يستطيع دين من الأديان الإبراهيمية الثلاثة - فضلاً عن سواها من المعتقدات - التي تقول عن نفسها أنها إخوة، الادعاء أن تاريخه غير ملطخ بصفحات التمييز أو الاضطهاد والمجازر. وما يشهده بعض العالم الإسلامي اليوم من موجات «أصولية» (كلمة أخرى لا يُعرف مدى مطابقتها لمعناها) شهدت مثله المسيحية وأفظع منه في عالمها الشرقي والغربي بينها وبين «أعدائها» من الأديان الأخرى أو من اللا أديان، وبينها وبين بعضها البعض.

أما اليهودية فتاريخها موزع بين اضطهاد الآخرين لها واضطهادها للآخرين. أديان مارس اتباعها الإرهاب باسم محاربة الشيطان، وما الشيطان غير الآخر، يعتبر الإرهاب الديني (أو أي إرهاب عقائدي أو بوليسي آخر) أنه مذنب (أو كافر أو متأسر، إلى آخره) حتى يثبت العكس. والعكس هو الموالاة لا مجرد السكوت. إن البراءة هنا هي أن تدوب في الديان، ولو كان الديان مجرماً. ليس هذا ما تدعيه لا الحركات المتطرفة فحسب بل أيضاً الأنظمة الإبراهيمية؟

وعندما يُقدم الشرطي السري على اغتيال معاوض فلأنه نال الموافقة من الملك أو الرئيس، وعندما يُقدم المتعصب الديني على اغتيال «الأخر» أو «الشيطان» فلأنه يظن أن إلهه في السياسة لا يسمح له بذلك فحسب بل يحضه عليه. إنها إذاً، «الجرمة المباركة». وليس الله، في نظر من يرفض نظرياً، من أن يتابع فيليغيك جسدياً، مفضلاً بذلك حلقة المنطق.

وما يحلله الإرهاب الديني لنفسه حلّه كذلك لنفسه الإرهاب السياسي الفردي وإرهاب الدولة. كلها تقتل في سبيل ما تظنه الحق أو العدل. وأحياناً، في ما يتعلق بالإرهاب السياسي وإرهاب



الآخر لأنه قادر على فهمهم وليسوا قادرين على فهمه
ولا على قبوله ولا على مناقشته.

اتكلم عن التعصب السابع من ظن استهلاك
الحقيقة، المادف إلى تعميم هذه الحقيقة بأي ثمن.
عن التعصب الذي هو نتيجة لإيمان منحرف،
لفهم منحرف، أو لطبيعة منحرفة.
ولا اتكلم عن تعصب الفقراء والمقهورين.

هؤلاء ليسوا متعصبين دينيين بل هم لاجئون إلى
دينهم ليحميهم من اليأس. واليأس أسبابه مادية
وسياسية، وعلاجها متوافر إذا توافرت الرؤيا عند
الحكام وتوافرت رغبة الحوار بل إرادة الخدمة
الثورية.

حب الشعب، حب الفقراء وفهم المقهورين،
أقصر طريق إلى معالجة هذا النوع من التعصب.
فهو في الحقيقة انتحار عبر قتل الآخر، بينما
التعصب الديني المادف إلى نشر حقيقته الأحادية
الوحيدة هو «جرمة صافية» لا يشتهي القاتل غيرها
إلا السيادة المطلقة هو و«حقيقته».

المدفعون إلى التعصب الديني بين الطبقات
المحرومة والمقهورة وبين الأقليات المضطهدة هم
ضحايا لا مذنبون، والحاجة هي إلى فهمهم
ومحاورتهم وإيصالهم إلى حقوقهم، وعندئذ لن يبقى
لتنصيصهم مبرر وجود.

يعكس الفئة الأخرى، والمستترة، إلهاهما الرباني
المتشجع، التي لا رحمة في قلوبها إلا لذاتها ومراة
ذاتها، والتي لا ترى خارج أسوار حقيقتها الأحادية
الوحيدة سوى أغبياء لم يتدوا بعد أو أعداء يجب
القضاء عليهم.

هذه الفئة، الموجودة في كل دين، بل الموجودة في
كل أيديولوجيا وحزب، وفي كل زمان ومكان،
ستظل موجودة، وستظل تسبب بالمآسي والمآزق
والمجازر كلما اشتد ساعدها ورتعت في المراعي
الخصبة.

ولعل الحل الوحيد في التعاطي معها هو تعطيل
تأثيرها لا مكافحتها دموياً أي بأسلوحها، بل بأمور



ثلاثة أولية:

١- سرّ قوانين تحمي المجتمع من التحريض الديني والتعصب الديني والتمييز الديني، (والسلطاني والمذهبي، فضلاً عن العرقي) على غرار ما حصل خصوصاً في أوروبا الغربية.

٢- تنشئة المجتمع وتنقيفه على احترام شخصية الإنسان في معزل عن انتهاه (الديني أو غير الديني) وترسيخ الاعتقاد في النفوس بأن للآخر الحقّ المقدّس في الإيمان أو عدم الإيمان بما يشاء في حرّية تامة ومن دون أن يلحق به أيّ أذى بسبب ذلك.

٣- معالجة الأزمات والمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يستغلّها التعصب ومستثمرو القهر، وما أكثرها في العالم العربي.

الحل الممكن هو عن طريق الوعي والتثوير والحوار وشغف البحث عن ذات الآخر، حتى تسأخذ الأشياء أحجامها الحقيقية، أحجامها الإنسانية الحقيقية، لا أحجامها السبوية المستعارة. قطعاً الحل ليس بوليسياً.

هل يتصوّر محتكرو الله مبلغ الضجر الذي سيصابون به إذا انتصروا؟ إذا لم يعد في العالم إيمان غير إيمانهم وطقوس غير طقوسهم وإله غير إلههم؟ لعل التعصب هو إنسان لا يستطيع أن يصدق أن الله أكثر منه قدرة على استيعاب «الآخر» وجبه. وإذا من شيطان، في معنى زعيم ملائكة الشر، فهو التعصب والتعصب والتعصب.

وما كنت أنسبه قبل قليل إلى الشيطان من صفات الفضيلة والودّ، إنما هو، في ذهني، من صفات الله طبعاً. الله كما أفهمه وكما أعتقد وأرجو أن الكثيرين جداً غيري يفهمونه. الله الذي يجمع تحت جناحيه الخير والشر معاً، لا وجود عنده للتمييز ولا للإدانة ولا للالتزام، ليس فيه غير منتهى الألم في منتهى الأب ومنتهى الأب في منتهى الابن ومنتهى المادة في منتهى الروح.

الله الذي نجّس لنا في تجارب التاريخ ولكنّ

أيضاً، وفي التاريخ وعلى هامشه، من تجارب الروح. من تجارب الجسد والروح. الله الذي تصفّت صورته على مرّ التخيّلات والأساطير ولم تعد عقوقه بالمربعات التي لم تخلفها غير إرادات بشرية، أو انعدام تلك الإرادات. الله الذي يتوهج بريثاً مما تشبه إليه عقول لا ترى فيه غير انعكاس محدوديتها. إله كهذا هو إلهي.

إله المحبة طبعاً وأكيداً، ومعها إله التسامح والرحمة والرهافة والتواضع والرقة والطفولة، إله العقل الأعظم الذي هو الحنان الأعظم، إله العقل الأعظم الذي هو الحنان الأعظم، إله القوة العظمى التي هي الاستيعاب الأعظم.

إله كهذا هو إلهي. وليس إلهي إله الجنود ولا الحدود ولا السدود ولا التهديد ولا الوعيد ولا العقاب ولا حتى الثواب. فما حاجتي إلى الثواب بعد حياة يمكن، إذا عشتها حراً طليقاً، أن تكون أروع جنة؟

إله كهذا لا يمكن أن «يعيش» إلا في دولة أو مجتمع أو عالم تسوسه العناية لا الدينية. ولعل هذه أيضاً من المفارقات التي قد يصعب على التعصب إدراكها: أنّ النظام العلماني وحده قادر على تأمين الحرية لازدهار الله... لأن الله يزدهر في التنوع والتناقض ويتعبد ويظلم في الطغيان والتزمت. وحيث لا تقدّس حياة الإنسان وحرّيته حتى في صلب ذنوبه وجنونه، لا تقيم فكرة الله. والمجتمع الأكثر تعاسة وتخلفاً ليس هو الأقل موارد اقتصادية بل ذلك الذي لم يبتد بعد، عبر مكابدة عميقة للإنسان ومأساة وجوده، إلى الصورة الحقيقية لا الموهومة لله: صورة إله هو ذروة التسامح حتى الغاء الذات.

هذا هو إلهي. قد لا يكون شديد الوضوح في التاريخ لكنه شديد الوضوح في قلبي.

ونسبة ما هو أضعف من إله المتعصبين الماهجين بالاتلاق والإدانة، أعتقد أنه الأمل الوحيد لفكرة الله في أن تبقى حيّة، وفكرة الإنسان في أن تظل حاملة نور، وأن تتمر حياة وفرحاً وشجاعة للتقدّم نحو المجهول. □

قطعاً الحل ليس بوليسياً



إن

مراجعة أي كتاب ينبغي أن تتجاوز المدح والثناء المبين نظراً إلى الانساق أو الاختلاف في الرأي بين المؤلف والمراجع، كما تتجاوز التكرار الممل لأبواب الكتاب وفصوله. المراجعة خالق جديد للكتاب وإعادة تأليف له، إبداع مشترك بين المؤلف والمراجع، ممارسة حرية الرأي وحق الاختلاف، وقلب الموضوع حتى يغير الرأي والرأي الآخر القاري، الطرف الثالث بعد المؤلف والمراجع.

كما أن المراجعة تخضع لمنطق حكم ودقيق، تتجه نحو الموضوع مباشرة، بنية وتاريخاً، إحساساً بمسؤولية الفكر، وأمانة القول، وانطلاقاً من ضمير العالم مع أعظم تقدير للمؤلف. فلولاً التأليف لما كانت المراجعة. والإبداع الفكري خير عشرات المرات من نقده. ولولا الفعل لما كانت ردة الفعل، ولولا العلة لما كان المعلول.

والعنوان العربي «تدوين السنة» غير مطابق للمستوان الإنكليزي «The Documentation of Sunnah and Hadith». فلفظ حديث في العنوان الإنكليزي غير موجود في العنوان العربي أو هو ناقص في العنوان العربي الذي كان يجب أن يكون «تدوين السنة والحديث».

السنة المحاصرة

علم الحديث بين الأحكام المسبقة والفقہ التقليدي

والسنة غير الحديث. السنة قول وعمل وإقرار، والحديث قول فقط. فالسنة أوسع من الحديث، والحديث أضيق من السنة. كل حديث سنة وليس كل سنة حديثاً. فمصدر السنة الحديث الصحيح. السنة أقرب إلى التشريع والحديث أقرب إلى الرواية. لذلك كان السؤال: ما معنى الربط بواو العطف في العنوان الإنكليزي بين السنة والحديث؟

ويغيب في الكتاب أي تعريف للمؤلف إبراهيم فوزي، نبذة قصيرة عن حياته وعمله ومؤلفاته السابقة وتخصصه، وهل هو من علماء الحديث أم من هوة الدراسات الإسلامية حتى يمكن وضع هذا العمل في إطار باقي الأعال، والاهتمام بالسنة في إطار باقي الاهتمامات. فالجزة لا دالة له إلا في الكل. ويبدو أن المؤلف غير متخصص بعلم الحديث ولكنه يريد أن يفرض نفسه على الساحة الفكرية والعلمية في موضوع قديم وحديث في آن واحد، كثرت الدراسات فيه في هذا القرن، وأجريت فيه عدة رسائل جامعية، وتأسست له مرجعيات علمية، وأفاض فيه المستشرقون، وتناولته الحركات الإسلامية في كل أرجاء العالم الإسلامي من المغرب حتى أندونيسيا، رغباً لشأن القرآن باعتباره المصدر الأول للتشريع مما أدى إلى انتباهها بالإقلال من شأن السنة مثل اهتمام الإخوان المسلمين وتوسيد قطب في مصر وقاسم أحد في اللابو.

ولكن المؤلف لا يتعرض لمن سبقوه في الموضوع، وكأنه أول من يكتب فيه من المعاصرين من أجل تحديد موقعه من الحركة الدائرة حول تدوين السنة وإدراج اجتهاده وسط اجتهادات الآخرين، إنفاقاً لم اختلافاً معها. لذلك خلا الكتاب من أمانة معركة مع المعاصرين أو ضدهم، ولم يظهر الدافع إلى التأليف، ضد من ومع من؟ مما قد يثير افتراض أن الدافع مجرد التعرض لموضوع مثير بغية الشهرة والإعلان.

مادة خام

وهناك معركتان في قضية السنة. الأولى يثيرها الباحثون المسلمون السلفيون، من أجل التمييز بين الصحيح والموضوع طبقاً لمصطلحات علم الحديث وضرورة الانتقال من نقد السنة والرواية إلى نقد المتن والنص ذاته للاتفاق مع العقل والحس وهو أيضاً من مقاييس صدق الرواية. والثانية يثيرها المستشرقون الغربيون. من أجل التشكيك في صحة الحديث بعد أن شككوا في صحة القرآن أسوة بتقدمهم التسوية والإنجيل وإثبات تحريفها، بالرغم من الفارق بين القرآن من ناحية والذي لم يمر بفترة نقل شفاهي، وبين التسوية والإنجيل

من ناحية أخرى. فقد صرت التسوية بحوالى ستة قرون، والإنجيل بحوالى خسين عاماً من النقل الشفاهي. لذلك غلب على الكتاب للمادة الخام دون أن يستنتج منها المؤلف شيئاً كثيراً. وكان في الإمكان رد تدوين السنة إلى الصراعات السياسية والمذهبية في القرن الثاني الهجري، وإثارتها من جديد من هذا القرن عند المحدثين أو المستشرقين، بصرف النظر عن اختلاف الدوافع لكل فريق. غلب على الكتاب الطابع التقليدي في مواقفه وتبويبه ومادته باستثناء ما يتم على روح الجماعات الإسلامية المعاصرة دفاعاً عن السنة الصحيحة، وهي معركة الباحثين المسلمين المعاصرين، أو تركيزاً على الشك والوضع والاختلاف والكذب كما يفعل المستشرقون، وبالتالي ضرورة التحرر من السنة ومراجعتها وحصرها في العبادات دون المعاملات كما يريد العلمانيون. والغاية في أخالات الثلاث الترسد لعلم الحديث من أجل الشك فيه باسم المحافظة عليه واستعباده من الحياة العامة باسم إبقائه في الأحوال الشخصية.

ومن حيث مناهج البحث العلمي يعتمد الكتاب على المراجع كثير أياً على الدراسات الثانوية الفقهية والقانونية أكثر من اعتماده على المصادر الأولى. ويتضح ذلك في عدة موضوعات مثل حديث الناقب وتعريف السنة. كما لا يذكر الإحالات الكاملة للمصادر أو المراجع، النشر وسنة النشر ويمكن النشر ورقم الصفحة أو الصفحات المحال إليها، بل يكتب يذكر مجرد اسم الكتاب عارياً من كل شيء غيره حتى من اسم المؤلف نظراً إلى شهرة الأركان من القدماء أو إلى ذكره في صلب الصفحة لو كان من المحدثين مما يفتني قواعد البحث العلمي.

ويتكون الكتاب من مقالة (١٥ ص) وثلاثة أقسام وخاتمة (صفحة واحدة) ثم فهرس للأعلام. القسم الأول «تعريف السنة والخلافات في تدوينها (١١٣ ص). والقسم الثاني «علوم الحديث» (١١٧ ص)، والقسم الثالث «السنة بعد التدوين» (١٠٩ ص). فالأقسام الثلاثة على هذا النحو متساوية كلاً تقريباً؛ وتخصص لمنطق المؤلف في الربط بين الحديث والسنة، وتجاوز الشكل إلى المضمون، وتدوين السنة والخلافات حولها ومناهج الرواية إلى التشريعات المنتظمة منها، في القسم الثالث «السنة بعد التدوين» وهو أدخل في التفقه وأبعد عن موضوع تدوين السنة. ويعترف المؤلف بذلك عندما يبين أن المهدف من تقسيم الكتاب الثلاثي هدفان: الأول عرض تاريخي لمراحل تدوين السنة وملابسات امتناع الصحابة من تدوينها وما يتبع ذلك من انتشار الكذب على النبي وأسبابه

(٥) تدوين السنة - إبراهيم فوزي - رياض الريس للكتب والنشر - بيروت، لندن ١٩٩٤.

وطريقة جمع السنة الصحيحة والتخيط بين الصحيح والكاذب (القسم الأول والثاني). والثاني نصوص السنة من المعاملات المدنية وحتى أحكام الأسرة والأحكام الجنائية المدونة في الكتب السنة، والخلافات التي قامت بين أصحاب المذاهب حول صحتها والأحكام التي انبثقت منها.

وتيسل مقدمة الكتاب (ص ١١ - ٢٥) خاريجة عن الموضوع. تبغي الحديث والماصرة، وتحدثت عن موضوع قديم عن طريق الحديث عن أزمة العصر والصراع الدائر بين الأخرى الأعداء، العلمانيين والسلفيين لكنها تتم على شجاعة فكرية وأدبية في إثبات تاريخية النصوص الدينية ونزع صفة القدسية عنها وتقويم أحكامها بالنسبة إلى العصر واستيقاها ما يصلح واستبعاد ما يضر (ص ١٢ - ١٣). وهو ما يخرج عن نطاق علم الحديث إلى علم الفقه. وفي مقابل الشجاعة الأدبية في المقدمة يغلب على الأقسام الثلاثة للكتاب منج الرواية والنقل وليس منج الرواية والعقل، مما جعلها تقليدية صرفة باستثناء بعض الفقرات الخطافية في آخر كل فصل تكرر ما صبرت عنه المقدمة عن الوضع والكذب والتحرير في الحديث، وضرورة استيقاها في دائرة العبادات البالغة دون المعاملات المخيرة التي تطلب تعجيد التشريع تحقيقاً لدلالة النسخ، تغيير التشريع بتغير الواقع (ص ١٢ - ١٣).

موقف قاس

كما يبرز في المقدمة نقد الأصولية المعاصرة مما يضع المؤلف في صف الفريق الآخر، فريق العلمانيين التقدميين (ص ١٤). وقد يكون الهدف غير المباشر من الكتاب كله كما يبدو في المقدمة نقد موقف الأصوليين المعاصرين من تطبيق الشريعة الإسلامية، ليس فقط في أمور العبادات بل أيضاً في المعاملات (ص ١٤). إذ تغيب عندهم الأسس والمرتكزات في الشريعة أو في تجارب الماضي. وهو حكم قاس وجاف للصواب. فالشريعة الإسلامية منفصلة فيها يتعلق بنظم الحكم السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الماضي والحاضر. سب تأليف الكتاب، كما يعبر المؤلف صراحة، الجدل الدائر حول تطبيق الشريعة الإسلامية لأن معظمها مستمد من السنة، والسنة تختلف حول تدوينها، وبالتالي ضعفت قيمتها وقدرتها على جمع المسلمين حول شريعة واحدة، وعجزت عن الوفاء بحاجات العصر! وهو حكم غير صحيح، فالشريعة الإسلامية مستمدة من القرآن أولاً، ومن السنة ثانياً. واستطاعت جمع المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها. والاجتهاد قادر على استنباط

أحكام جديدة طبقاً لتغيرات العصر: ويرى المؤلف أن الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية قائمة على استغلال العواطف الشعبية والمشار الدينية لدى الطبقات الشعبية، وهي كلمة حق يراد بها غير ذلك. فالتاس تهرب إلى الشريعة الإسلامية من ظلم القوانين السائدة، ويجد في الشريعة ملاذاً وخلصاً، سلباً لا إيجاباً، وكفرة فعل وليس كفعل.

ويبرز المؤلف نظام الحكم في الإسلام والقواعد التي قام عليها المجتمع الإسلامي والتطبيقات الفعلية للشريعة في سبعة تكشف عن خلط شديد بين الشريعة الإسلامية في النظم الإسلامية وبين الممارسات التاريخية الفعلية، بين الشريعة والتاريخ، بين ما يسمى في الفانون De Facto و De June. صحيح أنه لا توجد شريعة نظرية دون ممارسات ولكن جعل الشريعة والتاريخ على طرفي نقيض بحيث يكون التاريخ نقياً للشريعة هو خطأ منهجي، يقطع في المبدأ باسم الواقعة، ونقياً لوجوب طاعة الوالدين نظراً إلى عقوق أحد الأبناء. والانتفاء سلاح مزدوج للنهي، كما يفعل المؤلف أو للإثبات كما يفعل الأصوليون بلجسولهم إلى الخلفاء الراشدين الأربعة وإلى عصر ابن عبد العزيز وإلى سيرة العلماء الذين وقفوا أمام الأحكام الظالم، وأثروا حياتهم في السجن تعليماً وقلاً. الشريعة ميدان المبادئ العامة، والممارسات التاريخية ميدان الصراعات السياسية. ولا يجوز الخلط بين المستويين ولا حكمنا بانتهاء الإسلام كلية من حياة الناس. وهذه القواعد السبعة هي:

١- يقوم الحكم الإسلامي على توالي العصور على الحكم الفردي والاستبداد المطلق القائم على إرادة فرد واحد هو الخليفة أو الإمام أو السلطان لا تقوم بجانب أي هيئة أو جماعة شرعية تشير عليه أو تنصح له أو تقاسمه الحكم. لم يعرف المسلمون الحكم الشعبي، وقد خلعت الشريعة من أي تشريع إلا من مبدأ الشورى. وكان تداول السلطة يتم بطريقة الاستخلاف، عهد الخليفة السابق إلى الخليفة اللاحق من الأسرة نفسها، وهو ما كان سائداً في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام. وهذا حكم جائر وتعميم غير علمي، وحكم مسبق ينكر حوادث أخرى في التاريخ لممارسة الشورى والثورة على الإمام الظالم والخروج عليه. ومن الطبيعي أن تبدأ الشريعة بما هو موجود وتطورها إلى الأفضل. وهو حكم أشبه بما يقوله العلمانيون على النظام السياسي الإسلامي.

٢- كان الناس منقسمين إلى طبقة أحرار وطبقة أرقاء، طبقة رجال وطبقة نساء. ولم يكونوا متساوين في الحقوق والواجبات. كان الرقيق يورثون مثل الأموال والحيوانات. وكانت المرأة الرقيق متعة جنسية دون أن يكون لها حق الزوجة إلى أن ألغت الحضارة الحديثة الرق. وهذه صورة غمطية شائعة في كتب الاستشراق الرخيصة الموجودة في أجهزة الإعلام

الغربية من أجل التشويش على الإسلام وتشريع الاستيلاء على أراضي المسلمين واستباحة حرمان هؤلاء الفجع. كان العبد قدماً عند العرب والفرس والروم. وجاء الإسلام ببيدائه المساواة لتحرير العبد شيئاً فشيئاً تدريجياً بحسب المعاملة، وعقن العبد التعلم، والأمانة الأم. ولم تكن الأمة رقاً، بسل كانت شاعرة وعفيفة وأنيبة يعشقها الملوك والأمراء. أما ملك القرن مع الأرض فهو نظام عرفته أوروبا في العصر الوسيط ولم تعرفه الجاهلية التي كان يتحرر فيها العبد إذا ما أثبت شجاعة أو مروءة أو نبلاً. أما النشأ على الحضارة الغربية الحديثة لأنها ألغت الرق فإن ذلك استمر حتى الحرب الأهلية الأميركية بين الشمال والجنوب في القرن الماضي. وما زال رق الشعوب الذي ابتدعه الاستعمار الأوروبي مستمراً.

٣ - كان المجتمع الإسلامي على مر العصور خالياً من السلطة التشريعية باستثناء الكتاب والسنة. وهذا حكم جائر وعام ينافي أصول الشريعة ومصادرها: الكتاب، السنة، والإجماع، والقياس. وهناك مؤسسات القضاء، والإفتاء ودور العلماء.

٤ - حل الاجتهاد محل السلطة التشريعية، وقامت المذاهب وكان ذلك يؤكد غياب السلطة التشريعية، ولا يشيها. فالاجتهاد سلطة تشريعية بعد الإجماع، مع الكتاب والسنة، إجماع الفرد واجتهاد الجماعة في مقابل نصي القرآن والسنة. وكان الإسلام معيب من كلتا الجانبين، إذ غابت السلطة التشريعية وإذا حضرت في صورة الاجتهاد.

٥ - اجمع بين العبادات والمعاملات لأن الشريعة واحدة غير قابلة للتغير والتبدل. والحقيقة أن هناك خلطين: الأول، الخلط بين العبادات الثابتة التي لا اجتهاد فيها والمعاملات الحاضرة للاجتهاد في كل عصر. الخلط الثاني بين البادية العامة للمعاملات مثل تحريم الربا والشورى وتحريم الاستغلال والاحتكار وبين تحفظاتها العملية المتغيرة في أشكال مختلفة عبر العصور. فالشريعة بالمعنى الثقالي، المعاملات المتغيرة لا ثابت فيها إلا من حيث المقاصد العامة للشريعة.

٦ - تنحصر المعاملات في ثلاث فقط، وما دونها لا يدخل في التشريع: الملكية من بيع وإيجار ورهن وهبة... إلخ، وأحكام الأسرة من زواج وطلاق ونفقة وإرث... إلخ، وقانون العقوبات وهي لا تعدى أربعاً أو خمساً. وكلها عقوبات جسدية: القتل والجلد، وقطع الأيدي والأرجل، والرجم. وظهرت الخلافات التشريعية حولها بين المذاهب. وقانون الأحوال الشخصية استمرراً للأعراف الجاهلية بعد تضييقها مثل تعدد الزوجات، الطلاق، الهر، زواج الصغار، الميراث. نقد الإسلام الطلاق اللفظي، وتوسع في الأحوال الشخصية وقانون العقوبات دون التوسع في المعاملات. والعقوبات

الجسدية مثل العين بالعين والسن بالسن المحرمة دولياً. أما عقوبات التعزير فهي مصدر للظلم والظغيان. كل هذه الأحكام التي يطلقها المؤلف على الشريعة الإسلامية تحباني الصواب. فالشريعة الإسلامية أوسع من هذه الجوانب الثلاثة: المدنية، والشخصية، والجنائية، بل تشمل السياسة والاقتصاد والاجتماع والعلاقات الدولية. ومن الطبيعي أن تكون الشريعة الإسلامية استمرراً للشرائع السابقة اليهودية والمسيحية والجاهلية، وتطوراً لها. فليس كل ما يفرضه الواقع البشري شرراً، والإسلام دين الطبيعة والقطرة. والعقوبات الجسدية كانت مشروعة عند القدماء وما زالت عقوبة الإعدام معمولاً بها في كثير من الشرائع والدساتير العصرية. أما التعزير فإنه يكون تشديداً للعقوبة للدور حماية للمصالح العامة وليس مصدرراً للظلم والظغيان. وإذا كان الإسلام توسع في العبادات ولم يتوسع في المعاملات فإن ذلك ليس تناقضاً لأن العرب كانوا يجهلون العبادات، أما المعاملات فهي إنسانية عامة يعرفها الجميع. ونظراً إلى واقعية الإسلام فإنه يقبل الأعراف والمعاملات السائدة للشعوب المفتوحة مع تضييقها حتى تتفق مع المبادئ العامة للشريعة وروح الإسلام.

٧ - تنصوص السنة تختلف على صحتها بين المذاهب لأنها لم تدون نظراً إلى هي التي عن كتابة شيء عنه، وأبنا شملت العبادات المقتولة عن النبي والمعاملات المروية آحاداً، والبعض منها يذكره العلم والعقل، ولا يقره الشريعة. والبعض الآخر ينسخ القرآن، وليس النبوة، ويتناقض بعضها مع البعض الآخر. والحقيقة أن هذا أيضاً تعميم فليست كل الأحاديث تختلف على صحتها، أو آحاداً، أو مضافة للعلم والعقل والشريعة. وهذا حكم تعميبي آخر. فليست كل تنصوص السنة مختلفاً عليها بين المذاهب أو مقولة آحاداً، أو تعارض العلم والعقل والشريعة. والسنة لا تنسخ القرآن بل تعززه.

حجج قديمة

وواضح اتجاه المؤلف العلاني الذي يهدف إلى تشويه الحكم الإسلامي، ورد الشريعة إلى التاريخ، خروجاً على موضوع تدوين السنة وكان المقدمة مقالة تعدينية في الشريعة شائعة في الخطاب العلاني.

والقسم الأول «تعريف السنة والخلافات على تدوينها» يتكون من ستة فصول، أكرها الخامس ثم السادس ثم الثاني ويتساوى الأول والثالث والرابع. الفصل الأول «تعريف السنة» (ص ٢٩ - ٣٦) يعتمد على تعريفات المحدثين (عمود شلتوت، محمد مصطفى جلي، عبد الحميد متولي، عبد الجليل عيسى وعبد الوهاب خلاص)، ويخلط بين المنهج

الإعلام الغربي
يشرع الاستيلاء
على أراضي
المسلمين!

غير صحيح أن السنة عاجزة عن الوفاء بعاجات العصر

والموضوع، وبين الشكل والمضمون، بين علم الحديث وعلم الفقه. ويقدم على حكم تجريبي مسبق: «كان لكل واحد من هؤلاء الرجال أهواؤه السياسية والعقائدية والفكرية ودرجة ثقافته وتفكيره». لذلك قام علم المرح والتعديل وعلم ميراث الرجال لضبط شعور الراوي إذا ما كانت الرواية خبر أحد. فهي كلمة حق. يراد بها غير ذلك. ليتهي الفصل بل كل الفصول نتيجة وأحدلة تثبت التناقض بين الأحاديث، ومعارضة القرآن، ونسخ أحكامه، وأحاديث ليس فيها سنة ولا تشريع ولا عبادة ولا فائدة في الدنيا التي سببت اختلافات المذاهب. فالتبعية سلبية دائماً تجعل العرض جوهرًا، والكلب أساسًا، والتأمر جوهر التاريخ، ولا تشير إلى وجوه النقل عن المسلمين الشفاهي والكتابي، منطلق التاريخ، وهو أفضل ما انتج للمسلمون من أحكام للرواية كانت وراء نشأة النقد التاريخي للكتب المقدسة في الغرب كما يقول رزيان في «حيلة يسوع».

والفصل الثاني «التي» عن تدوين السنة (ص ٣٧ - ٤٨) كلمة حق يراد بها أيضًا غير ذلك، أي كثرة الكذب والوضع والتحرّف بعد ذلك كدافع إلى التدوين. والحجج كلها نصية قديمة مع مقارنات مع «نور» التي كتبت بشكل أسطوري دون الأولة عن ذلك كما يفعل أهل الاختصاص.

والفصل الثالث «إسناد الصحابة» عن تدوين السنة (٤٩ - ٥٦) وهو موضوع الفصل السابق نفسه. يطهّر أهل النص القديم بالإضافة إلى الخطيئة والشهافية في آخر الفصل مثل: «تدوين أحاديث محدّسة مع تزوير والفرد وتنسخ أحكامه، وتتعارض مع العقيدة كأحاديث التجسيم، إسناد مشكك الأحاديث ليس بها سنة أو شريعة أو فائدة، مشاهدات وإضافات إلى مذاهب وطوائف ولا نورث لهم سوى الفقرة والتفكك والفضائل» (ص ٥٦)، توجي بالسلب أكثر مما توجي بالإنجاب، وبالقدم قبل البناء.

والفصل الرابع «إياحة تدوين السنة» (ص ٥٧ - ٦٤)، يركز على الكذب على النبي والخلافات السياسية حتى أتى عمر بن عبد العزيز فمنع شتم علي وأمر بتدوين السنة. ثم تم تفصيل الإسناد بعد الفتن طبعًا لتأهيج الرواية وليس طبخًا للموضوع، طبخًا للسند وليس للنص. وتأتي الحاجة السلبية عنها: غياب نقد المضمون، عدم التقيد بمفهوم السنة بمعنى القدوة أو الشريعة وجمع أحاديث خالية منها ولا تفيد للمسلمين ديناً أو دنيا، تتناقض فيما بينها وتنسخ أحكام القرآن (ص ٦٤).

والفصل الخامس «الكتب» على التي وأسبابه» (ص ٦٥ -

١١٣) أكبر الفصول لأنّه سلمي يرحي بأن السنة كلها كذب ووضوح. يتحدث عن الكذب قبل الحديث عن الصحيح منذ الفتنة والصراعات السياسية على السلطة. يجعل أساس الكذب في خمس: الأولى عدم النص على نظام الحكم بما أدى إلى اختيار النظام القبلي، وهو غير صحيح فالشورى منصوب عليها، والعرف جزء من الشريعة. والثاني عدم تدوين السنة سمح بدخول الأهواء والأغراض، وهو شيء طبيعي في البشر لذلك وضع منطلق الرواية وشروط عدالة الراوي. والثالث عدم قيام سلطة تشريعية بعد وفاة النبي، وهو غير صحيح فمصادر الشرع الأربعة موجودة مارسها السولاة والفقهاء والخلفاء، سلطة الإجماع والاجتهاد. والسلطة ليست بالضرورة هيئة منعت للسلط كما حدث في اليهودية والمسيحية عند الأجيال وآباء الكنيسة. والرابع حلول الاجتهاد على السلطة التشريعية أدى إلى نشوء مذاهب وطوائف استعانت بالكذب لتحقيق أهدافها، وهذا ظلم للاجتهاد الذي يقوم على قواعد دقيقة للمحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة، ومناهج السير والتقسيم، وتحقيق المناط، وتوجيه المناط، وتنقيح المناط... إلخ. والخامس توسع الدولة الإسلامية ودخول ثقافات وشعوب. وقد دخل الكذب كي يتسع الإسلام للثقافات الدخيلة. وهذا افتراض غلبة الشر على الخير، والكتب على الصدق، وسوء النية على حسنها.

ثم يتصل المؤلف بنظام الحكم عن الإسلام انتقالاً من النجى إلى الموضوع. ومن الحديث إلى الشريعة خروجاً على موضوع «تدوين السنة» ويضع مادة قبلت عشرات المرات عن نظم الاختلاف والشورى والبيعة منذ وفاة النبي، عند القلاء والمحدثين اعتماداً على المؤرخين وعلماء الفرق. ويعتبر الاختلاف والشورى طريقتين عربيتين قويتين جاهليتين وكان كل ما كان عند العرب قبل الإسلام جاهلياً. والإسلام يؤكد العرف الذي لا يختلف مع مبادئه وقيمه وشرائعه. ويتبادل في البيعة عن أهل الحل والعقد، وهم العلماء ومن قبيلة الحليفة. والسؤال القبلي غير مطروح وليس من شروط الإمامة حتى قرش بن عبد العزلة والخوارج. ويشير إلى الخلافات والانقسامات والصراعات وكان الإسلام لم يغير قلب أحد. وصراع الأمويين والخوارج ويزيد وعلي. لا يسبب في أحاديث الناقد، مثاقب عثمان وعلي وفاطمة وعائشة والخنيس من علي والعباس ومعاوله مستثناة بما على تقديس الصحابة كما هو الحال في تأليه الأجيال والرهبان. وقد كانت عدة الرسول مدح أصحابه، وكثرت الرواية فيه ككرة فعل على اللبس والشم لعلي وأصحابه وكلها معلومات قديمة يستمدّها المؤلف من محدّثين يهدف بيان الكذب على الرسول والتناقض في



الأحاديث مثل مدح أسية امرأة فرعون ونقد القرآن لها، وقد تكون امرأة فرعون آخر. ويركز المؤلف على الأحاديث التي توجب طاعة الإمام دون تلك التي توجب الخروج والعصيان. وينتهي الفصل بالكذب في العبادات ونقد الزهاد والسالك ودورهم في وضع الأحاديث مثل الكذب في الإسرائيليات من اليهود الذين أسلموا. ويتجاهل المؤلف كل إبداعات المسلمين في قواعد النقد التاريخي ووجوه النقد، وكأن ابن حزم وابن تيمية وغيرهم لم يقدموا منطقاً دقيقاً لتمييز بين صدق الحديث وكذبه.

العيب في الخلف



أما الفصل السادس والأخير فإنه يتناول الاجتهاد في الفقه الإسلامي ويبدأ بمصادر الشرع، الإجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة دون ذكر الكتاب والسنة المصدرين الأولين، وتزجج للاستحسان ولصالح المرسلة وهي كلها أشكال للقياس الحر الذي لا يقوم على التعليل المباشر ثم يتناول الفصل ظهور المذاهب الفقهية الأربعة مزيداً عليها مذهب جعفر بن محمد الباقر ومذهب الخوارج ومذهب الزيدية. ويعيد ويكرر ما توهم أنه غيب السلطة التشريعية في الإسلام، والدمج بين العبادات والمعاملات من أجل إضلال المجال سلطة شرعية جديده كما يريد (الفصل الأول)، الفصل بين العبادات والمعاملات وإبقاء الإسلام في البراءة وفي علاقات الزوجية بعيداً عن الحياة الاقتصادية ونسب والاجتماعية. وأخيراً يذكر هذه التهمة الشائعة عن نجميد أصحاب المذاهب، وقيل باب الاجتهاد مع أن العيب في الخلف وليس في السلف مستشهداً بالتقليد ومستعداً كسل الأحاديث التي تنفي التقليد وتستبعد بالرغم من أحاديث الشوكاني ودعوة الأفتاني إلى استئناف الاجتهاد كضرورة ملحة للعصر الذي يتطلب الرحلة بعد التفرقة، ورد الاعتبار إلى العلماء باعتبارهم ورثة الأنبياء.

ويتكون القسم الثاني «علوم الحديث» من خمسة فصول، أكبرها الرابع ثم الأول ثم الخامس ثم الثاني ثم الثالث وهو أدخل في صلب الموضوع وتكوين السنة. الفصل الأول «علوم الحديث وأصوله» (ص 145 - 169) يتناول علم مختلف الحديث لأن ما يجم المؤلف هو الخلاف لا الاتفاق، السلب لا الإيجاب مستشهداً بالمعقيد القذافي على تناقض الأحاديث. ثم يتناول علم الناسخ والنسخ وهو من علوم القرآن وليس من علوم الحديث مستشهداً أيضاً بالمعقيد القذافي على ضرورة وجود بروتستانتية إسلامية جديده تعتمد على الكتاب وحده دون السنة خروجاً على علم الحديث ودخولاً في

علم أصول الفقه. ثم يتعرض إلى رواية الحديث باللفظ أو بالمعنى دون الدخول في تفاصيل الموضوع، التواتر والأحاد. ويسمي ألقاظ القول وطرق التلاوة والإجازة الأدوار التي مر بها تدوين الحديث، وهي ليست أدواراً بل مناهج النقل الكتابي. والفصل الثاني أنواع الحديث والخلافات حوله (ص 171 - 186) يتعرض لصلب الموضوع دون تمييز مبدي بين السند والمثل، ودون ذكر لشرط الحديث الصحيح وشرط التواتر الأربعة: العدد الكافي من الرواة، استقلال الرواة، تجانس انتشار الرواية من الزمان، والإخبار عن حسن بل يبدأ ببيان أنواع الحديث الضعيف: المرسل، والمجلس، والمنقطع، ثم الموقوف. ثم يعطي قسمة أخرى مثقولة لا تتفق مع القسمة الأولى بلا مصادر أو مراجع بحال عليها وهي قسمة الحديث إلى متصل، ومرغوع، وموضوع، ومترك ومنع عن وأخيراً يأتي التواتر والأحاد دون ذكر لشرط التواتر أو لطرق ضبط عدالة الراوي وشرطه في الأحاد. وتغيب الرؤية العامة للموضوع كما تغيب بنية الموضوع مثل بنية علم الحديث في علم أصول الفقه. ومعظمها قضايا قديمة. ولم يتجاوز الجديد في الكتاب إلا الخطابة ودعوى التحديث في المقدمة.

والفصل الثالث «الخلافات حول صحة الحديث» (ص 187 - 199) وهي المؤلف بذلك الخلاف حول مرد الرواية بحول عبد الرحمن الزيناد وحول تعريف الصحابة

إعتذارنا

■ إعتادت شركة رياض الريس للكتب والنشر في لندن وبيروت منذ تأسيسها، توزيع منشوراتها على مسؤولي الصفحات الثقافية في الصحافة العربية، ووسائل الإعلام الأخرى من إذاعات وتلفزيونات وكذلك على عدد وفير من الكتاب وأحرار، بهدف التعرف بها ولقدما ومراجعتها، كجزء من سياسة الشركة في إطلاعهم على آخر إصداراتها.

وبإتداء من أول العام ١٩٩٥، متوقف الشركة عن هذا التقليد، منطلعة من الزملاء الذين اعتادوا أن يتلقوا إصداراتها. إلا أنها تتبنى على كل من يرغب في الكتابة عن أي من كتبها، الاتصال بكتابتها وتقديم الكتاب، الذي يريد تناوله بالنقد أو التحليل أو للراجعة. وسيسمها التجاوب مع طلبه. والشركة تأمل بتعزيز التواصل بينها وبين النقاد الجادين في متابعة حركة النشر العربية، بغية تعزيز حركة النقد الأدبي في الوسط الثقافي العربي. □



والزنى والحاربة والردة. والتفريع عند المؤلف تشديد لبيان قسوة التشريع لا رحمة. وفي الوقت نفسه يبيّن ترك الشريعة بعض الحرائم بلا تحديد للعقوبات مثل شهادة الزور، كتمان الشهادة، الرشوة، الجسر، إغصان الكيل والوزن، حياثة الأمانة، الغش، الربا دون إبراز أو إغفاء من التشريع ليس العقوبة

والفصل الثاني «أحكام العقود في السنة» (ص ٣١١ - ٣٢١) يركز على القروض الاستهائية ومسألة تحريم الربا ادعاءاً للتحدث وقبول تحديث المعسر.

والفصل الثالث «أحكام الزواج والطلاق في السنة» (ص ٣٢٣ - ٣٦٠) أعله المؤلف فرصة لنقد قانون الأحوال الشخصية حتى غلب على المعاملات وعقد المجتمع المدني. وكلها تكرار من كتب الفقه القديمة عن شروط عقد الزواج: العلنية، الأهلية، الكفاءة، الولادة، الخصنة، عورات الزواج، تعدد الزوجات، النفقة، أحكام الطلاق، طلاق العدة. وهو خروج بين عن الموضوع، من علم الحديث إلى علم الفقه.

والفصل الرابع «أحكام الوصية والإرث» (ص ٣٦١ - ٣٧٣) يتعرّض لها المؤلف في القرآن والسنة ويركز على الخلاف في تطبيق قاعدة «للمذكر مثل حظ الأنثيين»، وفي قاعدة «أولو الأرحام بعضهم أولى ببعض». وهو أيضاً خروج عن موضوع علم الحديث إلى علم الفقه.

والخاتمة (ص ٣٧٥) صفحة واحدة تكرر ادعاءات المقدمة في الحداثة والديمقراطية وإلزامها بالعلم بالمقول القديم وانتهاد بالتشريع المعاصر وضرورته وتبين أهمية الحياض مراعاة لصالح المعاصر، وترفض اتجاه الأخذ بالأنسب من كل مذهب إلا في الأحوال الشخصية، لأن التقدم العلمي قد أسقط كل التشريعات الأخرى، وتحكم على الأحوال الشخصية بأنها ميلاني عامة وقيم أخلاقية لها قدر كبير من الثبات. وينتهي الكتاب بفهرس لأعلام (ص ٣٧٧ - ٣٨٤) مثل الكتب الغربية الحديثة. طباعة فائقة، ومجلد وكأنه مرجع علمي قديم.

كان الأولى بالمؤلف الكتابة في تحديث الفقه مباشرة وصراحة ويعلن عن مواقفه وآرائه دون استعمال علم الحديث وموضوع وتكوين السنة أدلة لذلك ونكاه للإعلان عن مواقفه المدنية وأحكامه السبقة واختياراته الأولى بأذلة عقلية ونقلية وشواهد عصرية لإثبات مواقفه. لذلك أتى الكتاب مجرد تعبير عن أحكام سبقة اعتدأ على روايات منقولة قديمة وفخرها على الموصوع.

ومع ذلك يبقى للمؤلف إجهاده وشجاعته وقدرته على تناول الموضوعات الشائكة والكتانية فيها. إن أخطأ فله أجر

وإن أصاب فله أجران. □

وعذلتهم وكان الخلاف هنا طعن في الخليل وليس اجتهداً في الرأس. وكلها مسائل قديمة لا جديد فيها إنما يبرزها المؤلف لتغليب السلب على الإيجاب في «تدوين السنة».

والفصل الرابع «الخلاف على تعريف الصحابة» (ص ٣٠١ - ٣٢٩) وهو استمرار للموضوع السابق دون أن يستحق فصلاً جديداً. ويكرر المؤلف تعريفات الصحابة التي وردت عند القدماء. ويعتمد في الخلاف على عدالة الصحابة على فاعلة المزمعي وما ذكرته عن عداة أبي هريرة للنساء في رواياته دون الإحالة على مؤلفاتها

والفصل الخامس «نقد الحديث من جهة المتن» (ص ٢٤١ - ٢٦١) دون إشارة إلى أن ما سبق كان نقد الحديث من جهة السند حتى تظهر بية الرواية وما يطالب به المؤلف من النقد الداخلي للمتن دون الاكتفاء بالنقد الخارجي للسند، وضرورة اتفاق المتن مع العقل والحس هو نفسه أحد شروط التواتر عند القدماء دون ما حاشية إلى أحمد أمين. ويسهب المؤلف في إعطاء أحاديث متنوعة بإيهاها العقل والحس من الإسرائيلية وأحاديث التجسيم حتى لو كانت في الصحيحين مما يدل على جرأة أو شجاعة وإن كانتا في مكابها غير الصحيح.

أحكام مسبقة

القسم الثالث والأخير «السنة بعد التدوين» يتضمن أربعة فصول، أكبرها الأول ثم الثالث ثم يتساوى الثاني والرابع تقريباً. وهو القسم الوحيد الذي يحتوي على تمهيد عن تاريخ التدوين في مطالع القرن الثاني الهجري وانتشار الكتابة ثم ظهور المدونات الكبرى في القرن الثالث الهجري وعزل العبادات عن المعاملات تأسيساً لموقف المؤلف من أجل حصر الإسلام في العبادات وترك للمعاملات للقانون الغربي الحديث.

وتتناول الفصل الأول والأحكام الجنائية في السنة (ص ٢٦٩ - ٣١٠) وهو أكبر الفصول للردع والتخويف ادعاءاً لحقوق الإنسان ودفاعاً عن الجسد. ويفصل عقوبات جنابة القتل العمد من حيث التكافؤ بين القاتل والمقتول، بين المسلم والذمي، بين المسلم والمشرک (المستأمن أو المعاهد أو الحربي) بين الرجل والمرأة، بين الحر والعبد، بين الأب والابن، مبرزاً آراء عدم التكافؤ وأحاديثها على أولي التكافؤ وأدلتها تنوعاً لتشريع وإدعاء للحداثة. وبين الاختلافات في الدية بين المسلم وغير المسلم لإبراز القصد نفسه. والفصاص من القتل العمد اعتدأ على اليد يكون بالاعتصاص منها في السرعة

تجاهل لإبداعات
المسلمين في
النقد

سهمٌ للخيبة

سهمٌ للهدف

سهمٌ للاطلاق في الفضاء

ليس إلا

حين تفتح صندوق عفوئاناتك

بحثاً عن رقم منسيّ هاتف

أو عنوان قديم .

يخطر ببالك (وهذا ما يحدث في أغلب الأحيان)

أن تعيد النظر في ترتيب أشيائك

وهنا، لا بد أن تحمل إلى القمامة .

بعض الأوراق

بعض الرسائل

بعض خيانات الذاكرة .

ولكن ... وأنت مقبل على ذلك

عنايت عطار سورية

907 3330000



كم من الملهاث والرهبة والطوفان

يغنو على صدرك؟

الرجل، يدور على كعبه الأيمن

بحثاً عن امرأته

وامراته كذلك

يتبعها، فتبعه

يزرع منخاره في ظهرها

إذ يلحق بها

و يدوران متعاكسين!

فيفترقان إذ يتقابلان

لا يدّ أن اللوامة أكرم منها

أبها الرّب .

ما دعت محكوماً ناشتاً!

لا بأس أن نلقي عليّ

أعباء التحول

تداعيات

تشكيلية



فأنت الواحد

الأحد

الثابت

الأزل

وأنا الكثير بفضلك!

أنا الولد

الوالد

الأولاد

الخليفة

فما من سبيل أمامي

سوى أن أمنحك الدعاء

لأجعل من وحدتك

قيمة! . .

رأس الدّبوس

قد يرزم ورقاً بانتظام

أو يسوق خيطاً للحياكة

قد يشق مركبة عائمة

أو يجعل منطاداً في خطر

ويا للهول!

إن يُسبّط نقطة على ورق

ولتكن خارج كوكبنا، افتراضاً!

إنها من القوة في يد أرخيدس

لرفع الكرة الأرضية برُمته!

إن توافر مستقيم كذلك

لاكتيال الرافعة

لعله الدّبوس نفسه

حين يستلقي بترف .

فكم عظيمة هي النقطة؟

كم عظيم هو المستقيم؟ □



أحمد فارس الشدياق

صعلوك

استعصى على الطائفية فغيّوه

السياسي السوري المخضرم فارس الحوري أنه كان في الثامنة عشرة من العمر عندما وصلت وفات أحمد فارس الشدياق إلى بيروت. فتنازع المسيحيون والمسلمون في من يصلي عليه وأين يدفن. فقرّ الرأي أخيراً على تدفنه بين قبور رجال الدين نصارى ومسلمين معاً ودفن حيث هو أوصى. في الحازمية، تلك الفسحة الحبيبة بين شطري جبل لبنان المسيحي والدوزي. وعلى حافة طريق بيروت - دمشق، يرقد الشدياق في ضريح يعلوه الهلال في مسدّنين الباشوات العثمانيين المسيحيين الذي حكموا جبل لبنان أيام التصرفية (١٨٦١ - ١٩١٤).

تدل هذه الحادثة على مقدار استعصاء الشدياق على التصنيف المبسّط من تصنيفات المهوية السائدة وعلى مدى ما يثيره شخصه وسيرته ونتاجه من استغراز وجدل. فهذا الاجتماعي، أو قلّ المضطرب الانتماءات، للعكس والمشاغب أبداً، ولد مارونيّاً وانحاز إلى مذهب البروتستانتين. وهو إذ يتقلب على المذاهب معاً ويولور منظوراً مادياً متشككاً في شؤون الماورائيات، يفاجئك باعتناقي الإسلام. والشدياق سليل أسرة من الوجهاء والحكّام تمرّد على المقاطعة المسيحية والإكليريوس وامتيازات الأغنياء واتحاز إلى العمال والفقلائحين فصار أول الاشتراكيين العرب. ثم إن هذا اللبناني المولود كان عثماني الولاء خلال القسط الأوفى من حياته، ومع ذلك فقد احتفظ بحسبته البريطانية وظل يتاصر خديويي مصر. ونجم حياته مستمّاً إلى عروبة قائمة على الرابطة اللغوية.

يروي



عزيز العظمة

فواز طرابلسي



النهضة



في الشعر. فقد ظلت قصائده تقليدية، حلا لفتة سخرية هنا وشطحة غنائية هناك أو قافية متكررة هنالك. إلا أنه قدم مساهمة حاسمة في التأسيس للنثر العربي الحديث. تخلل عن أشكال التزيين والمحشآت اللغوية ورفض السجع الذي شبهه بأنه «للمؤلف كالأرجل الخشبية للثني». والشدياق لم يكن ليكتفي بالثني على رجله الأثنتين، كان يركض ليسابق العصر. وهو عُرف من مفردات وتركيب اللغة المحكية العامة وكشف أغرب الألفاظ والكلمات والمترادفات والتركيب القصيدة في آن معاً. وتشكل رائحته والساق على الساق (١٨٨٥) أبرز نص أدبي في القرن التاسع عشر ومنعطفاً في الكتابة العربية الحديثة. كتب فيها السيرة الذاتية بأسلوب روائي وذكرىات الطفولة والشباب، بقدر ما أحيا أدب الرحلات والحكاية والمفلة والأدب الجنسي. وفي كلا المجالين، كان يبلور أسلوبه الفذ القائم على حبه المرفه للمصارفة وملكته النقدية وارتقائه بالسخرية إلى مستوى الفن القائم بذاته.

جنائية البستاني

ولمجاهل أن الشدياق، للفنوي والكتاب والصحافي والمترجم والناقد والفكاهة متفاني عربي متكامل في القرن التاسع عشر. عُدَّ مجتهداً المميز في التراث الفكري والأدبي العربي بمهيق معرفته بالنتاج الفكري والأدبي الغربي، المعاصر منه والكلاسيكي. وكان من أوائل من حصل المعاش من الكتابة والترجمة والصحافة. وهذا ما جعله دائم البحث عن مصدر رزق، مضطراً إلى العيش في أصعب حال، مدركاً أن الرزق الذي يأتي من شق قش القلم لا يكون إلا ضيقاً. عمل عند الأمراء للقناطجين ورجال الدين وفي خدمة الحكام والدول. وقصته في ذلك قصة النزاع الدائم بين المعرفة والسلطة، بين القوة والثروة من جهة والعلم من جهة أخرى، بين الحرية والحاجة. من هنا علاقته المارقة بلوي السلطان: يملح، يجلد، يسوم، ثم يزور ويشاكس ويعانده، فيغادر ويحضر. كان مدحاً استثناء، هجاء قاعلة، مدفوعاً إلى ذلك بكبرياء وعزة نفس تصلان حد المرض. ومقدار تقبله بين رجال الدولة والدين، وكتابه يوحى من أفكارهم وسياساتهم، كان ولما أن انتعج بهم وعشروهم حلوه. لكنه لم يسوم قط على الأساسيات وبخاصة على لسانه العربي وأتائه العربي.

كتابات الشدياق مجملّة أكثر ما هي مجهولة، وقمت ضمنية التعتيم والرقابة والمنع، وحتى التحريم. ولا سر في أن هذا

منذ قرن ونصف القرن وأكثر، رفض هذا الإنسان أن يحكمه انتهاؤه البيولوجي والاجتماعي. وظل في غمرة نهاره الشخصية وفي روات فعله على الأحداث العامة يبحث عن معنى لحياته وللحياة بعمامة. في سعيه إلى الاختيار الحر وإلى أن يكون صانع ذاته، يكمن ناضج الإبداع عند أحمد فارس الشدياق مثلاً يكمن مصدر عذاباته وهماشيته وغمارقاته العديدة.

يمثل أحمد فارس الشدياق موقعاً متفرداً بين رجالات النهضة العربية الحديثة. ولا مبالغة في القول إننا ندني له معظم ما هو حيّ وجددي في لغتنا والأدب في القرن التاسع عشر. الشدياق اللغوي نقد «القاموس المحيطة للقيروزي» (أحمد فارس على القاموس، إستانبول ١٨٨١) وأبان فيه أرباعاً وعشرين مثلية. واختاره لغويو مصر لتضديم «لسان العرب» لابن منظور في طبعة بولاق الشهيرة (١٨٨٣). له حوارات شهيرة في اللغة مع أنصاره أمثال يوسف الأسير (١٨٩٥ - ١٨٩٠) وإبراهيم الأحص (١٨٢٩ - ١٨٩١) وخصومات وسجالات في هذا الحقل مع ناصيف وإبراهيم البيازجي (١٨٤٧ - ١٩٠٦) ويسطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣) وأديب إسحق (١٨٥٦ - ١٨٨٦) وغيرهم. حتى إن مارون عبود كتب تعليقاً على كتابه «سر الليال في القلب والإبداء» (١٨٨٤) إن ومن شاء أن يؤلف في اللغة بعد الشدياق فليستح. على أن الشدياق، خلافاً للكثيرين من اللغويين، لم يكتب يسر أعراق اللغة وتبيان أسرارها، بل كان رائداً في تجديداتها. على غزارة إنتاجه الشعري، لم يأتي جديداً

عائد أساساً إلى نقده الدين والأخلاق ومعالجة الجريمة لقضايا المرأة والجنس وجبرية أفكاره السياسية والاجتماعية. والآن لا يكاد القارئ يجد بين يديه أيّاً من مؤلفات الشدياق وقد ترك منها حوالى الخمسين (راجع بينها في ملحق هذه المختارات). بعضها فقد وبعضها لا يزال مخلوطاً. أما أكثر أعماله المطبوعة فقد نفدت طبعاتها القديمة ولم يجد طبعها و«الساق على الساق»، الذي طبعه في العصر النجفي لبيروت منذ أكثر من ربع قرن، لم يدخل أكثر الدول العربية. حتى إنه صدر منه طبعات ومحررة من كل «المواد الملتصقة»، وهي كثيرة، حتى يمكن توزيعها وتداولها.

على أن الشدياق لم يكن ليلقى معاملة أفضل في وطنه. فتمه من لم يغفر له مهاجمة الكنيسة ورجال الدين وتغيير دينه. فمضد الحمسينات، أشار الناقد مارون عبود، الذي يعرف بنفسه تلميذاً للشدياق، موضوع أعماله في المراجع التربوية وأهم من أساهم «الطائفين أصحاب النفوذ السري الحديث» بالحجب المتعمد لأدب الشدياق عن برنامج البكالوريا (الشهادة الثانوية) اللبنانية. وحل عبود فؤاد أفرام البستاني بالاسم المسؤولية عن إغفال ذكر اسم الشدياق بين رجالات الأدب اللبناني خلال مؤتمر الأونيسكو المنعقد في بيروت العام ١٩٤٨.

حتى عندما ترجمت أعمال الشدياق بلغات أجنبية، إلماً أنه جرى الاكتفاء بمقتطفات منها أو لم يلمسها من الحجب والرقابة. إليك آخر مستأصل عمل ذلك. بعد وفاة وشلاين سنة من صدورها بالعربية في باريس، نشرت أول ترجمة فرنسية لـ «الساق على الساق» في العام ١٩٩١. على أن المجهود الكبير والمخلاق الذي بذله المترجم رينيه خوام يطوي على مفاجأة تسمى «أما إساءة إليه وإلى الناشر وإلى حرية النشر عموماً». ذلك أن الترجمة صدرت وقد حُذِف منها فصل من ثلثي صفحات بصوران وعرض كتاب الحسوفه (ص

١٨٧ - ١٩٤). والمُؤَد الذي قدّمه المترجم لذلك، أقيع من دنس إذ ادّعى أنه أسقط الفصل لأنه يتنمى إلى باب «السيرة الذاتية»، مما لا يتسجم مع تعريفه بالكتاب على أنه «رواية» يصعب تصنيف «الساق» على أنه «رواية» بدليل الحديث للكلمة فهو، في وجه من وجوهه، ليس أكثر من سيرة ذاتية تنطوي على عناصر روائية. وهب أنه رواية، فبأي حق يجري وتغريه من العناصر غير الروائية التي يتضمنها؟ أما لو كان المطلوب حذف كل ما يتنمى إلى السيرة الذاتية من «الساق»، لتوجب إنذاك حذف العدد الأكبر من صفحاته! والحقيقة أن الفصل المحذوف لم يكن مختصلاً حتى في أوروبا العقد الأخير من القرن العشرين! فلي صفاته، يجامع الشدياق البطريك الماروني ويسرد قصصاً ونوادير تدل على تفتك وفساد وشذو بل إجرام عدد من أحوار الكنيسة الكاثوليكية، عبر التاريخ، بمن فيهم باباوات روما.

في هذه المساهمة التعريفية بأعمال أحد فارس الشدياق، نشر منتخبات من كتابه «الواسطة» في معرفة أحوال مالمطة (الطبعة الأولى، مالمطة ١٣٣٦، الطبعة الثانية، تونس ١٨٦٣ - ١٨٦٤) وكشف المخفا عن فنون أوروبا و (الطبعة الأولى، مع «الواسطة»، تونس ١٨٦٣ - ١٨٦٤، الطبعة الثانية، إستانبول ١٨٨١) ومن وكتر الرغائب، في سبعة أجزاء، الذي يموي مختارات من مقالاته في جريدة «الجواب» (١٨٦٤ - ١٨٨٤) إضافة إلى مختارات مستقلة من الجريدة ضها

بشكل الكتاب الأول فصلين في أدب الرحلات بنوسطهم «الساق». كتب الشدياق «الواسطة» على غرار الرحالين العرب الأقدمين. فوصف الجغرافيا والنباح والسكان والسياسة والاجتماع واللغة والفن والموسيقى والغناء والصناعة. ودعم كتابته بالإحصائيات والتحليلات المقارنة. أما «كشف المخفاء» فيحتوي على مذكرات الشدياق عن رحلته الأوروبية ويعلق فيه على أحداث تاريخية ويصف حياة الإنكليز والفرنسيين ويقارن بين عادات وتقاليدهم وبينهم وبينه في السياسة ويشال في الدين والتعدد والحضارة. وهو بذلك تكمة لـ «الساق». أما وكتر الرغائب فهو سجل لمعارف الشدياق الموسوعة ولما رسته الصحافية بما فيها من ألوان متعددة من الكتابة وموضوعات متنوعة، من الملاحظات الشخصية والمطالعات والترجمات، إلى الأخلاقيات والسياسة والاجتماع والتاريخ، مروراً بالأدب واللغة والفنون والتفند. راعينا في اختيار النصوص الإحاطة بكافة أنواع الكتابة التي مارسها الشدياق والموضوعات المتفرقة التي تناول، مع تركيز خاص على جانب من إنتاجه، لم يحظ بعد بالأهتمام الكافي، وهو كتاباته السياسية والاجتماعية.



أسرة من الشهداء

الحاكم، بشير شهاب. وعلى أثر مشاجرة بين الشدايق وأنصار الأمير بشير، قُتل الشدياق الأب من عقاب الأمير إلى دمشق، بعد أن غيب العسكر بيته، وما لبث أن تسوّى هناك سنة ١٨٢٠.

عند وفاة والده، كان فارس يتلقى علومه في مدرسة عين ورقة جنباً إلى جنب مع أخيه الأكبر أسعد وابن خاله بولس محمد (مولود ١٨٠٦، بطريرك الموارنة من ١٨٥٤ إلى حين وفاته ١٨٨٩) الذي لعب دوراً هاماً في حياة أسعد الشدياق، كما في حياة الكنيسة المارونية ولبنان. غادر فارس المدرسة بعد وفاة والدته وتلقى التحصيل على أخيه أسعد وعلى كتب الخزانة القيمة التي خلفها والده. واشتهر التساع (مهمة أخيه طنوس) لتحصيل المعاش. فعمل كاتباً عند الأمير حيدر شهاب، صاحب سراج المعروف باسمه، ولكنه لم يدم طويلاً في خدمته وسود حجة له إلى الطائفة على الساقية تحت اسم «بشير» بغيره. صاغراً من بغضه ومن بلادته وسذاجة بهجه في التخليع. ثم تقلّب فارس الشاب في مهن تجارية متنوعة ليعود إلى امتحان الكتابة بعدما تبين له أن حلق القلم أوسع من حلق البيع. وأن سواد الخلد ليس من السوان البضاعة» (الساق، ص ١١١).

قصة أسعد الشدياق

الحادثة التي غيّرت مجرى حياة وتفكير فارس الشدياق، بل قلّبتها رأساً على عقب، هي تلك التي أودت بحياة أخيه أسعد.

كان أسعد الشدياق (المولود سنة ١٧٩٧) قد غادر هو أيضاً الدراسة عند وفاة والده. فعمل كاتباً عند الشيخ علي العباد في كفرنبرخ ثم في خدمة مطران بيروت الماروني، طرس كرم، إلى أن طلبه الإرسالي الإنجيلي الأمريكي جونس كابر في دير القمر ليدرّسه اللغة العربية. وكان المرسلون الإنجيليون من إنكليز وأميركيين بدأوا ينشطون في لبنان منذ العشرينيات من القرن التاسع عشر. ولما غادر كابر لبنان، وجّه رسالة وداع إلى أصدقائه في سورية يعالج فيها بصراحة الخلافات المنهجية

سيرة الشدياق مجهولة بقدر ما هي كتاباته. يسترجع الكثير من الفسوس والنقص والتضارب في المعلومات في صدد مفصلات أساسية من حياته. أضف إلى هذا أن استخلاص سيرة الشدياق من كتاباته مسألة محفوفة بالمزاح. فعدا عن أن المؤلف لا يروي كامل سيرته في كتاباته، يصعب التمييز أحياناً كثيرة بين عناصر السيرة الذاتية فيها وبين ما هو تخييل روائي أو حتى تدليس جاحظ. حسناً فيما يلي محاولة تركيب أولية لتلك السيرة وملء بعض الثغرات، مع الاعتدال سلفاً عن التواضع الباقية. فلعلّ في ذلك ما يجفّز على المزيد من البحث والاستقصاء في هذا المضمار.

ولد فارس يوسف الشدياق في عشقوت (كروان) سنة ١٨٠٤ في أسرة من الوجهاء والمُبرّزين الموارنة من سلالة القلم رعد بن خاطر سكنت عشقوت منذ منتصف القرن السابع عشر. والشدياق لقب من عمل في خدمة القنصل وسارس الكتانية. والأولى غالباً ما كانت تستعير الثانية لأن خدمة الكنيسة كانت السبيل الرئيسي لأبناء العامة في جبل لبنان لتحصيل العلم. ولما المُنبرون كانوا أسراً مسيحية في الغالب، عملت في خدمة المقاطعيين والولاة والحكام كُثرين لأبنائهم وعلمائهم ومندري أعمال وجوامعي أموال. وقد كانت تلك الوظيفة الذهنية الصائبة، المتوارثة غالباً، مدخلاً إلى الملكية العقارية أو العمل التجاري، إلى كونها المصدر الأهم لإنتاج المثقفين. في جبل لبنان، تحت هذه الفتحة نمواً سريعاً ودخلت في تناقضات متزايدة الحدة مع النظام المقاطعي، وقد لعب العديد من أفرادها دوراً بارزاً في الصناعات الشعبية كما في التصدي لسلطة الإنكليز ونشر أفكار التحرر. نال شدايق عشقوت نصيباً وافراً من الصف المقاطعي والكنسي. فقد قضى جد فارس وأبوه وأخوه وشهداء حرمة الفكر والبلد (مارون عيود). ففي سنة ١٨٠٥، غادرت الأسرة عشقوت إلى الحدث هرباً من جور أحد الأمراء الشهابيين الذي طلب من جد الأسرة، الشدياق بطرس، مالا فلم يقرضه، فحبسه، فحاول الشدياق الانتحار في الحبس ومات من جراء ذلك. ففضي الأمير بمساعدة أسلاك الأسرة ومنازلاً. في الحدث، تحرّج والد الشدياق لحزب درزي ذي بسالة وقره، حسب تعبير فارس نفسه، ضد الأمير

مؤلفاته أعيد
طبعتها محدقة
منها «المواد
المنتهية»

عساكره لمرافقته إلى دير قنوين، وزوّده بأمر خطي بتسهيل مهمته. ومن وقائع تلك الرحلة ما يدل على شيوخ قصة أسعد الشدياق في ذلك الشطر من جبل لبنان. فعند توقفه في بلدة تنزوين الجرمية، زار تود أحد وجوهها، الشيخ فارس أبو أنطون، الذي اعترف له أنه قابل أسعد الشدياق في عيابه في قنوين مرات عديدة، وناقش معه كثيراً في شؤون خلافه مع الكنيسة دون أن يفتح الشيخ التنويري بوجهه نظر المثقف الشاب. لكن أبو أنطون سارع إلى التعبير عن معارضته إصدار حكم كنسي بالسجن على امرئ، لمجرد الاختلاف معه في الرأي.

عند وصوله إلى دير قنوين، وجد التاجر البريطاني البطريك جيش في انتظاره يؤكد له أن أسعد الشدياق قد توفي منذ عامين. وإذا أصرت تود على أن يتصرّى الأمر بذلك، وضع في تصرفه الكاهن بولس مُسعد، ابن خال أسعد، ليريه بحس السجين وقبره. نفى مسعد للتاجر البريطاني أي دور للتصليب في وفاة أسعد، التي عزاها إلى إصابته بمرض الاستسقاء (dropsy)، مثلاً على صدق قوله ببياني القرى والصدقة اللتين جمعهما له بالسجن^{٥٢}.

عندما اعتقل أسعد، سلك فارس طريق المثني، احتجاجاً على ما لحق بأخيه وبنائه على نصيحة من أفراد البشّة الإنجليزية البروتستانتية في بيروت، الذين يبدو أنه كان قد ارتبط بهم منذ العام ١٨٦٥. ومن المثني كتب فارس متهماً البطريك الماروني بالمشيئة عن وفاة أخيه. ولم يظف ابن خاله بولس مسعد من المتاب لدوره في تلك المسألة (الساق، ص ١٩٤). كذلك لام فارس إخاه الأكبر بطرس (١٧٩١ - ١٨٦١). الذي أثر البقاء في البلاد، على عدم إيفاء أخيهما أسعد حقه من إيراد مناصبه وعلمه في كتابه وأخبار الأعيان في تاريخ جبل لبنان، (١٨٥٩)، وأيضاً تسويغ ذلك بحجة أنه - أي أسعد - ترك مذهب أجداده، «فإن تغيير الديانات لا يسلب الإنسان علمه» (انظر: مقدمة الشيخ نسيب وهبة الحازن في الساق على الساق، دار الحياة، بيروت، ١٩٦٦، ص ٥٢).

لم يكن أسعد الشدياق شهيد البروتستانت الأول في الشرق وحسب، بل تحول أيضاً إلى شهيد حرية الرأي والمعتقد ووسماً للتصرد ضد العنف المظاطعي والكنسي. ولم تكن قصته لتثير عبرى حيلة وتفكير أخيه فارس وحده، بل تركت بصماتها على جبل كامل من المثقفين اللبنانيين. كتب عنها المعلم بطرس البستاني وميخائيل مشاققة وسواهما. ويرى خليل حاوي حضوراً لها في أدب جبران خليل جبران (١٨٨٣ - ١٩٣١). إذ يقدّر أن شخصية أسعد الشدياق قد ألهمت جبران في نصين من نصوص مرحلته اللبنانية، هما: «دوحتا المحزون» و«خليلي الكافر». فهو في كليهما ذلك الفرد العاصي للتصرد لمتهم زورا

بين البروتستانت والكاثوليك. قتركت الرسالة الأثر البالغ في نفس أسعد، فاعتنق المذهب البروتستانتي وكتب رسالة إلى الطران بطرس كرم يستند فيها عبادة الصور والصلاة على الخوق وطقوس أخرى لدى الطوائف الكاثوليكية^{٥٣}. هكذا كان أسعد الشدياق أول ماروني يسقط في «الحرم الكبير» الذي أصدره البطريك يوسف حيش (توفي ١٨٤٥) ضد «خدايع» البروتستانت، وحرّم فيه على الرعية أي تعامل معهم: بيعاً أو شراء، قرصاً أو استقراضاً، مؤاكلة أو عداقة (في الفترة عنها صدر تحرير مشابه هو التحريم السوطني للتصالي مع النصاري). وقد تصاصر في حملة الكنيسة المارونية ضد الإنجلييين العلان السياسي والاقتصادي. في السياسة، جاءت تلك الحملة إبان امتداد الصراع الفرنسي ضد الغزو البريطاني في سورية. وأما في اللاهوت، فقد عبرت عن اتجاه التشدد الذي غلب على الكنيسة الكاثوليكية في روما، حيث استعاد اليسوعيون السيطرة على معهد الروماندا وحيثوا حملة تنوي العودة إلى طهرانية وقامة المذهب الكاثوليكي، وعارضة الآثار الفكرية للثورة الفرنسية والإصلاح البروتستانتي في جمهور المؤمنين عبر العالم.

الحاصل أنه في آذار/ مارس ١٨٦٦، استدعى البطريك حيش أسعد الشدياق ليمثل أمامه واحتجّه، في دير عليا على ساحل كسروان. إلا أن الشدياق، فكان من القسوس إلى بيروت وسجل قصته مع الكسبروس الماروني رسالة إلى الإرسالي الأمريكي إسحق بريد قبل أن يسلمه أهله بعدد إلى السلطة الكنسية^{٥٤}. حكم على أسعد بالسجن في دير قنوين، مقر البطريكية المارونية في شمال البلاد، حيث توفي سنة ١٨٣٠، وهو في الثالثة والثلاثين من العمر، وما من شك في أن ظروف السجن وسوء المعاملة، إن لم نقل التعذيب، كانت سبباً في وفاته.

أثار اعتقال أسعد الشدياق قضية تجاوزت تداعياتها حدود جبل لبنان، عندما حمل لواءها المراسلون الإنجلييون البريطانيون والأميرييون، ونجحوا في فرض تدخل الدول الغربية والقنصل في البحث عنه والعمل على إطلاقه. ولم تتأكد وفاة أسعد إلا في صيف العام ١٨٣٢، عندما صمّح للتاجر البريطاني ريتشارد تود أن يدخل دير قنوين ويتحقق منها نفسه. في رسالة مطولة كتبها تود إلى إسحق بريد في إرسالية بيروت للإنجلييين الأميركيين (بتاريخ ٢٦ حزيران ١٨٣٢) يروي مقابله إبراهيم باشا في عكا والتأهيه توصية منه إلى الأمير بشير الشهابي للمساعدة على البحث عن الشدياق. فوضع الأمير الحاكم في تصرف التاجر البريطاني سنة من

أصحاب النفوذ السري حجبوا أدبه عن برامج التعليم



بالحزن أو الكفر، والذي يواجه عسف الحكام وتزمت الكنيسة بسلطة الكتاب المقدس. بعد أكثر من ٧٥ سنة على حادثة أسعد الشدياق، كانت قصته لا تزال تتردد أصدائها في لبنان. بل إن جبران هو الآخر سوف يلقي الاضطهاد الكنسي والسلطوي أيضاً مؤلفاته المستوحاة منها، ما اضطره إلى مغادرة البلد العام ١٩٠٨.

أيام المنفى

كان فارس الشدياق قصد مصر سنة ١٨٢٥ من ضمن من قصدوا من طلاب العلم ورجاله من جبل لبنان، متجهين إلى مشروع محمد علي باشا النهضوي. وعلى أثر حادثة أخيه أسعد، استقر فارس في القاهرة وقضى عقدين من الزمن متغلباً بينها وبين جزيرة مالطة. في القاهرة، درس المرسلين الأميركيين اللغة العربية، ودرس هو نفسه الفقه وعلم الكلام والمطالع على مشايخ الأزهر وعلى علماء وأدباء من أمثال نصر الله الطرابلسي (١٧٧٠ - ١٨٥٠) وشهاب الدين محمد بن إسماعيل المالكي (١٨٠٣ - ١٨٥٧) وغيرها. ثم خلف رفاة رافع الطهطاوي في تحرير الوقائع المصرية. وخلال زيارته للإسكندرية، سجن الشدياق ملاحظة سيقاً/تنم/على أحد الثوابت التي سوف يظل متمسكاً بها طوال حياته. لدى مروره ما للثرك فيها من سطوة على العرب ونخب، كتب مستغراً. ولا لذي ما سبب تكبر هؤلاء الثرك مع أن النبي كان عربياً، والقرآن أنزل بلسان عربي!

وعن إقامته المصرية، تعرف أيضاً أن الشدياق أثنى نفسه

فيها بالزوج، على حد تعبيره، فتزوج فتاة من آل الصولي، وهي أسرة مسيحية شامية ثرية. ورزق ولدان: فارس (١٨٢٦ - ١٩٠٦) وفايز (١٨٢٨ - ١٨٥٦).

أمضى الشدياق حوالي ١٤ سنة في مالطة، عمل خلالها مديراً لمطبعة المرسلين الأميركيين ويبدو أنه عمل أيضاً موظفاً لدى الإدارة البريطانية في الجزيرة. كانت الإقامة المالطية فترة عزلة وتكشف بالية إلى الشدياق تركز فيها للتحصيل والكتابة. ولم يخرج من عزلته إلا في ماستين الأولى، بعد ثمانية أعوام على إعلان وفاة أخيه أسعد، عندما قام، برفقة أحد المرسلين البروتستانتين، بزيارة سرية إلى لشاب ودمشق وبغداد. تمت الزيارة إبان الثورة ضد إبراهيم باشا. واللافت أن فارس لم يترك عن ذلك الحدث أكثر من ملاحظتين مقتصتين. يروي في الأولى مشاهدته لفرق من الأهالي المسلحين وهو في الطريق إلى الحازمية. ويتحدث في الثانية عن عودة الأمن إلى الجبل.

أما المناسبة الثانية فهي زيارة الشدياق إلى لندن العام ١٨٤٦ حيث شنته جمعية نشر الكتاب المقدس بواسطة الخارجية البريطانية لمعاونة الدكتور صموئيل في ترجمة التوراة وكتب الصلوات بالعربية. قضى فترة متغلباً بين مالطة وبيكلتر إلى أن درسوا نسخة الجزيرة الموسطة نهائياً، تلك التي وصفتها بالوصيفة الخرافية الزائفة في البحر وقيل عن أهلها: «وإذا ما روى السهم من أجواء الحيات، فانتقل إلى أفواه أهل مالطة». وصل الشدياق إلى إنكلترا في أيلول/سبتمبر ١٨٤٨. بعد فترة من السكن في لندن، انتقل للإقامة في قرية Purley في جوار كامبردج، ليكون على مقربة من الدكتور

صدر حديثاً

لماذا تركت
الحصان وحيداً
محمود درويش

محمود درويش

لماذا تركت الحصان وحيداً



NAD EL-KAWAR
BOOKS

بازار الكتب القديمة

في الذي يمكن كميريج ويدرس اللغة العربية في جامعتها. كانت ترجمة الشدياق لكتاب الصلوات وللكتاب المقدس مشار خلافت وسجلات عديدة مع رجال الدين من مذاهب مختلفة، كتب عنها بإسهاب في «الساق على الساق». وقد توفي الدكتور في قبل نشر الترجمة، التي صدرت أخيراً العام ١٩٥٧. فوصفها المطران يوسف الحبس لاحقاً بأنها «أدق ترجمة للكتاب المقدس». والمقارنة هي طباع مع الترجمة الأخرى المعروفة بترجمة سميت - فإن ذلك الصادر العام ١٩٦٥. وكان قد بدأها الدكتور في سميت في الكلية السورية الأميركية في بيروت وعانوه فيها المعلم بطرس البستاني ونقحها وصححها المعلم ناصيف اليازجي. وبعد وفاة سميت (العام ١٩٥٧)، أكملها الدكتور كورنيليوس فان دايك بمساعدة يوسف الأسير (١٩١٥ - ١٩٩٠). وصل الرعم من هذا الإطراء، لم يكن الشدياق وأصعباً عن الترجمة التي انتقدها وكشف الخلافات العميقة التي نشبت في صددها بينه وبين الدكتور لي. فتحدث عن هواجس هذا الأخير من عدم تقليد لغة القرآن وحذفه وتغييره لكل ما فيه تعبير أو تركيب قرآني، مما أدخله فإرس، وتعليقه، في اللغالب، كل ما هو عبراني أو سرياني. ومبهاً يكن من أسر، فقد تصافرت جهود الكتبة المارونية والمرسلين البروتستانتين على إغفال الترجمة الشدياقية للكتاب المقدس وطبعها.

وأثناء إقامته في الفرقة الإنكليزية في نجع الشدياق يفقد طفله في الستين من العمر. وليده، حسب تعبيره، أول والد ودعا هل ابنه بلوت عن شفق وضو. فإن رؤية الطفل يفرغ سنة أيام ما لا يطلوه. فانتقل إلى السكن في كميريج نفسها، «مدينة القسوة وعلم الكلام»، حيث سعى إلى التدريس في جامعتها كما في جامعة أكسفورد ولكن دون جدوى. إلا أنه نجح مع ذلك في الحصول على الجنسية البريطانية...

باريس أو الحرية

وفاة الولد والحياة المزوجة من الحصول على مركز تعليمي والتفوق من طهرانية القساوسة البروتستانت وتزمتهم، دفعت الشدياق إلى مغادرة إنكلترا. فانتقل إلى باريس، وهو قد بات يرى أن البروتستانت ليسوا أفضل من الكاثوليك. فهجا الاثنين في صفحات قلمية عرض فيها الخلاف اللهي بينهم على شاكلة منافسة عمارة.

وصل الشدياق إلى أوروبا زمن الثورات العمالية للعام ١٩٤٨. وفي ذلك العام، صدر البيان الشيوعي لماركس

وأنجز. وأقام الشدياق في باريس في ظل حكم نابليون الثالث الذي قام على أشلاء الانتفاضة الجمهورية في شباط - كانون الأول/ فبراير - ديسمبر ١٩٤٨. تعرف عن لقاءاته السياسية في العاصمة الفرنسية اجتاعه بالشاعر ألفونس دي لا مارتين (١٧٩٠ - ١٩٦٩).

ولا مارتين لم يكن فقط ذلك الشاعر الرومنطيقي المعروف برحلته الشهيرة إلى الشرق ولبنان (١٨٣٢ - ١٨٣٣)، بل كان أبرز قادة ورموز تلك الثورة والنطاق باسمها. فهو الذي أعلن قيام الجمهورية أمام مبنى بلدية باريس في شباط/ فبراير ١٨٤٨ وشغل منصب وزير خارجية الحكومة المؤقتة وعضو اللجنة التنفيذية للجمعية الوطنية. وقد ترشح لا مارتين - الذي يقول عنه ماركس إنه كان يجسد الثورة بخصرها الاجتماعية المتناقضة كما بأولعها - ضد لوي نابليون لمرئاسة الجمهورية في كانون الأول/ ديسمبر ١٨٤٨ واعتزل السياسة بعد انتصار هذا الأخير.

هل أطلع الشدياق على الأدبيات الاشتراكية خلال إقامته الإنكليزية؟ يصعب القول إنه لم يفعل. ومبهاً يكن من أمر فالدلائل تشير إلى أنه اعتنق الاشتراكية خلال إقامته الباريسية. أمضى الشدياق في باريس ما مجموعه ثلاثون شهراً في مناسبتين. تعرف عن تلك الإقامة اشتباه السلطات الفرنسية به هل أنه جميل بريطاني، وعنده لعدد من الصلات الأدبية (مع لستونج). ومن صلاته ببابنة الجالية اللبنانية والعربية في فرنسا، تعرف غلطته لعدد من الوجوه، والتجار، من بينهم الشيخ مرعي الدحلح، المقيم في مارسييا، وبعدها لرشيد الدحلح، قريب مرعي وصاحب صحيفة «برجيس باريس» المعروفة بقربها من الدوائر الرسمية الفرنسية. وهي الصحيفة التي روجت، العام ١٨٥٨، لمشروع نابليون الثالث بإنشاء إمارة عربية في سورية بقيادة الأمير عبد القادر الجزائري. وقد التقى الشدياق هذا الأخير ونشأت بين الرجلين صداقة. وقد ملح الشدياق الأمير المجاهد بقصدية يتضامن فيها مع نضاله ضد الاحتلال الفرنسي يقول فيها فيما يقول: ولا تحش من بأس فريك قاهر

بذلكك الميون جيش الجائر» يصف بعض كتب سيرة الشدياق مرحلته الباريسية بأنها مرحلة نمو وحيون. والأكد أنها كانت مرحلة حرية وإبداع. فمرة لم يكن الشدياق في خلعته أحد، ونعم بحرية كاملة في الفكر والتعبير، كما في الحياة الشخصية بين مرحلتين من المراحة، إن لم نقل الحفوض، لقيود السلطات والمفروضات الميضية. ومبهاً يكن من اللهو والمجون، فإنها لم تكونا ليشلاء عن الكتابة، بل بالعكس، فقد كانت المرحلة الباريسية أحبب وأزور مراحل حياته قاطبة، أنتج خلالها أهم مؤلفاته:

«الساق على الساق في ما هو الفاريق» و«سر الليل في القلب والإبدال» و«الجاسوس على القاموس» و«مستوى المعجب في خصائص لغة العرب».

إسلام الشدياق

سنة ١٨٥٧ تزوج الشدياق من امرأة إنكليزية بعد وفاة زوجته، وبعث إلى باي تونس الإصلاح، المشير أحمد باشا، بقصيدة مديح. فأرسل له الباي بأجرة حربية خاصة نقلته إلى تونس، حيث أكرمه الباي وعهد إليه بتحويل صحيفة «الرائد» والإشراف على مديرية المعارف.

بينما الشدياق في تونس، مرت أحداث بالغة الأهمية في لبنان - ثورة فلاحية كسروان العام ١٨٥٨ والقتال الأهلي سنة ١٨٦٠. ولبننا نعريف له تعليقاً أو مرقفاً من تلك الأحداث. الذي نعرفه أنه في العام ١٨٦٠، اعتنق فارس الإسلام وتكنى بأبي العباس، أحد فارس. التوقيت مدهش بذاته. وقد صبّ النار على رذات القفل على إشهاره إسلامه.

يسر الأب لورس شيخو أن الشدياق اعتنق الإسلام بناءً على نصيحة باشاوات تونس الذين زوّوا له أن السلطان سوف

يتزله منزلة رفيعة إذا هو فعل. تسبب أن يكون التكسب على الدافع الرئيسي وراء إشهار الشدياق للإسلام وإن كان له نغمة كأحد المواقف. هناك عاملان فاعلان أكثر أهمية. ديني ولفظي، لكنهما قد يدلوان متضادين. مع ذلك فهي متعارفات من صميم شخصية الشدياق. الأول أن إسلام الشدياق كان بمثابة تكريس لقطيعته مع المسيحية بعد أن عاش منها ما عاش بكنيسها المارونية ومرسليها البروتستانتين. أما العامل الثاني فهو أن إسلام فارس كان أقرب إلى إعلان انتهاء منه إلى فعل إيمان. نعمي بذلك رغبته في الموائمة بين عميق انتهائه إلى اللغة والثقافة العربيين وبين الديانة التي حملتها وتشرتها على العالم.

لم يشارك الشدياق في تحرير «الرائد» التونسية عند صدورهما. كانت عينة على عاصمة الأبراطورية العثمانية. وكان قد بعث إلى السلطان عبد المجيد بقصيدة مديحه فيها عدة نشوب الحرب الروسية - العثمانية. وصرحاً ما تلقى دعوة منه للمحضور إلى الأساقفة التي انتقل إليها العام ١٨٦٠ بعد أن هجرا وساخة تونس العاصمة بقصيدة مطلعها: «يا عيشة مستكرة» في بلدة مستغفرة. ومع ذلك، فقد ترك فيها ابنه سليم يدرس الهندسة في مدرسة المهندسين التي أنشأها الباي الإصلاحية بالتعاون مع الفرنسيين (محمد بن خوجعة، ص ١٧٨).

في عاصمة السلطة، حيث قضى الشدياق بقية أيامه،

أسكنه السلطان أحد قصوره وعينه في ديوان الترجمة السلطاني. ومن أبرز نشاطاته في هذا المجال تعريبه «مجلة الأحكام العدلية» عن التركية التي نشرها تباعاً (١٨٦٩ - ١٨٧٦). وهي الترجمة التي أنشأ بها الشيخ محمد عبده ودرسها طلابه في بيروت عندما كان متفياً من مصر.

جريدة «الجوانب»

وفي غوز/ يوليو من العام ١٨٦١، أصدر الشدياق جريدة «الجوانب» التي يعتبرها معظم الباحثين أول صحيفة عربية حديثة. صدرت الجريدة أسبوعية. وإذا عابثت عدداً غزيراً منها، بظلمة أول الأمر مجموعة من الأخبار الرسمية العثمانية من تعيينات وترقيات وما شابه. تليها أخبار دولية وتحقيقات عن شؤون دولية، بعضها متسلسل على عدة إصدارات، وتحليلات عن سياسات الدول الكبرى. في باب المصترقات، نجد أخباراً عن الولايات العرية، مع اهتمام خاص بتنامية انصار لبنان، تليها المقالات الأدبية والقصائد والنقائسات والسجلات الثغوية... إلخ. هذا وقد حوت الجريدة تاريخياً متسلسلاً للسلطة العثمانية.

لما ملئت كالجوهر عديدها السادس والثلاثين، أعلن صاحبها عجزاً عن الاستمرار في إصدارها لأسباب مالية، فاعلى إفلاسه وأوقفها. فبأنهجه الصدر الأعظم فؤاد باشا بمساعدة مالية فواصلت الصدور. وبمرسة، أصبحت «الجوانب» صوت السلطة والسلطان في الولايات العرية حيث لقيت رواجاً لافتاً، إذ كانت توزع وتقرأ في بيروت ودمشق وبغداد والقاهرة إضافة إلى الغرب العربي.

مارس الشدياق الصحافة قرابة ربع قرن. وفي احترافه تلك المهنة، تحول من أدب إلى متف بلسان الدقيق والمركب للكلمة. أي ذلك الذي لا يتعرف العمل الشعري وحسب، وإنما يملك أيضاً مدخل إلى جمهور واسع نسبياً، وفارس دوراً في تكوين «الأي العام» وكذلك التأثير في السياسات من خلال كتاباته ومواقفه. على أن الصحافة الممولة رسياً - إذا كانت وسعت دائرة جمهور الشدياق وأزمنت الكتابية السياسية المنتظمة - إلا أنها طرحت عليه بإلحاح قضية حرية التعبير. فلم يكن ليستسلم أمام مصدر التمويل السلطاني، بل سعى إلى «توزيع مصادر التمويل»، إن شئت استخدام المصطلح الحديث الدارج في الصحافة العرية اليوم، فأخذ يستعين على تمويل بآخر. فطلقى المساعدة المالية أيضاً من باي تونس وخديوي مصر، حتى إنه يوجد ما يشير إلى أن السلطات الإنكليزية ساعدت «الجوانب» مالياً سنة ١٨٨٢، عندما كان ابنه سليم

الشهيد أسعد
الشدياق
حضرت قصته
في أدب جبران

مشرقاً عليها، مع أنه ليس من دليل على أن هذا الأخير كان يعرف مصدر التمويل الفعلي. ومهما يكن من أمر، فلم تكن للامانة بين هذه المصادر والمصالح المتعلقة بالأمر اليسير. وقد جرى تعطيل الجريفة سنة ١٨٧٩ بأمر من الباب العالي لرفضها نشر بيان رسمي ضد خديوي مصر (راجع المختارات). وتوقفت نهائياً عن الصدور سنة ١٨٨٤.

في استيوار، طرأت تحولات أساسية على فكر الشدياق ومواقفه. أصبحت نزعة التغييرية أقرب إلى الإصلاحية المتدرجة دون أن يفقد اهتمامه بقيم الحرية والعدالة الاجتماعية، كما سوف نرى. لكنه مع الوقت أصبح أكثر مراعاة الشدياق الكهل النزاع بين المصلح والتقليد الساخر. بل إن سخرته وصلت حد التشاؤم والسوداوية. حتى إنه صار يدين الإنسان شرقاً وغرباً والمولود للشر والسوء (حاوي، ٥٠).

قطع الشدياق مع الإصلاحية المثالية كردة فعل على تصاعد الدعوة الطورانية وعملولات تريك شعوب السلطنة، واعتبرها نزعة تسلط عسكري ولغوي على سائر القويات. وفي عرفة أن دخول الناس في طاعة الدولة لا يوجب عليهم أن يتنسوا بالضرورة إلى جنس الدولة. وذكر بالسلطان الميثاني الأوتل الذين لم يمارسوا دعيائهم بل لقتهم وجنهم. فهدا إلى اعتداد اللغة العربية لغة رسمية في الولايات المصرية، بطل طالب بإلزامية تعليمها في المدارس التركية وهو المطلب الذي تبناه الإصلاحيون العرب عشية الحرب العالمية الأولى. ونقل خلاف مصطفى كمال أو شكيب أرسلان اللذين تمسكا بالمثالية إلى آخر حياتهما لاعتقادهما الدين أساساً للأمة، رأى الشدياق إلى اللغة كأمس للاهتمام القومي. وفي مقالة كتبها سنة ١٨٧٨، تلا فصل إيمانه المذهبي باللغة العربية وبـ «الجنس العربي».

لم يعد هذا المثالي من وطن غير اللغة. واللغة صيرت أرض العرب كلها له وطناً



في العام ١٨٨٦، زار الشدياق مصر حيث أكرمته الوزارة والعلماء واستقبله الخديوي بتوفيق الأول وأثنى على جهوده في سبيل الشرق واللغة العربية. وترك لنا جرحي زيدان هذا الوصف للشدياق الشيخ: «... وقد علاه الكبر، وأحرق بحلقته قوس الأشياخ، وأحلوذوب ظهره، ولكنه لم يفقد شيئاً من الانتباه أو الذكاء. وكان إلى آخر أيامه حلوا الحديث طلي العجزة، وقين الجانب، مع ميل إلى المجون».

بعد شهر قليلة من تلك الزيارة، توفي أحمد فارس الشدياق في العشرين من أيلول/ سبتمبر ١٨٨٧ في مصيف قاضي كوي ونقل جثمانه ليدفن في لبنان في الحامس من تشرين الأول/ أكتوبر من العام نفسه.

هل عاد أحمد فارس إلى المسيحية قبل وفاته؟ هذا ما يفترضه الأب شيخو والمؤرخ يوسف إبراهيم يزبك وغيره أنطون غطاس كرم نقياً قطعاً (أنظر نبأته عن الشدياق في الموسوعة الإسلامية الطبعية الفرنسية الجديدة، الجزء السادس، ص ٨٢٠). يروي يزبك، وهو من أقارب الشدياق، خبر صالحة تمت في الأستانة بين الشدياق وابن خاله بطريك الموارنة بولس مسعد. الثابت أن مسعد - الذي عارض التصرفية وكان يطالب بعودة يوسف بك كرم ليتولى القائم مقامية المسيحية فيها - خرج في جولة إلى روما وباريس والإنسان في أيار/ مايو ١٨٦٧ على أثر خلاف حاد مع بطريك داود باشا، الذي كان يعصر على حق التصرف في تثبيت البطريرك والمطارنة الموارنة في مناصبهم. ويبدو أن مسعد اكتشف في روما وباريس أن التصرفية قائمة لا عمالة، فصار دأبه إقناع العاصمتين بتعيين فرانكو باشا متصرفاً على جبل لبنان. في الأستانة، سمى مسعد إلى الحصول على التكريس مباشرة من السلطان بدلاً من متصرفه في جبل لبنان. فكان له ما أراد، فحظي بمقابلة السلطان الذي منحه وصلاً رفيعاً فيما جدد له البطريرك الطاعة. وأما الباقي من زيارة بولس مسعد إلى الأستانة، فالحصيلة فيه على الراوي - يزبك - الذي يقول إن فارس هو الذي بذل المسمى لدى الباب العالي لاستقبال مسعد. وإنه في اللقاء بين الشدياق ومسعد، اعترف له هذا الأخير أنه لم يوافق البطريرك جيش على اضطهاده لأخيه أسعد، فقال له فارس إن ذلك: «وإن أحجل بعد الآن، يا ابن خالي، أن أكون مسيحياً مارونياً» (رسائل مارون عبود، ص ٤٢-٤٣). أما الأب لويس شيخو فيذهب إلى أن الشدياق قد مات مسيحياً كاثوليكياً. ويروي نقلاً عن أحد أنسابه، الشيخ ظاهر الشدياق، أن فارس اعترف بخطأه قبل وفاته لأحد كهنة الأرمن، وقد شهد على ذلك خليل أنشدي يقنوب الذي حضر وفاته (شفيق جبيري، ص ٥١-٥٢).

هتك المحرمات

نفس واحدة لسلامة نفوس كثيرة حُمدة يذب إليها. ولكن لو كان لكم بصيرة ورشد لعلمتم أن الاضطهاد والإجبار على شيء لا يزيد المضطهد وشيعة إلا كثلاً بما اضطهد عليه. ولا سيما إذا علم من نفسه أنه على حق وأن خصمه القادر له على صلات... (الساق، ص ١٨٨).

تناسباً على هذه المطالبة الرائعة تدفعاً عن حرية الرأي والتعبير وعن الفصل بين السلطين الزمنية والدينية، قامت نظرة الشدياق على الآتي:

أولاً: الدفاع العنيد عن حرية المعتقد وعن الحوار سبباً إلى حل الخلافات المتعددة والمدمية.

ثانياً: لمطاعين نبذ التفرقة المذهبية والدينية وعمل بناء الأصالة والتأخي بين عناصر الوطن الواحد، على الرغم من اختلاف الآراء بين الديانات.

ثالثاً: الاعتقاد بأن الدين شأن مركزي لا يصلح استأسا للكونين الأميين بين الأوطان أو لآسيسي الدول، جرياً على القول: والذي لله والوطن للجميع.

رابعاً: ضرورة فصل الدين عن الدولة وبسط الدولة لسلطتها وميادنها على كافة المؤسسات بما فيها المؤسسات الدينية. وإن يكن يتوجب على كل دولة، في المقابل، أن تنظم الديانات كمصدر للمعدل والأخلاق.

خامساً: إن عداة ثابتة وتقدراً مفضداً لرجال الدين، مسيحيين ومسلمين، والمسيحيون منهم خصوصاً، يخترق كل كتابات أحمد فارس الشدياق، وقد عبر عن نفسه بالاحتجاج على الامتيازات والسلطات التي يتمتعون بها وتحملهم المسؤولية عن تغذية التعرات والنزاعات المذهبية والدينية، وقضحه سلوك العديد منهم.

مدرسة الجاحظ

إذا لم يكن الشدياق فيلسوفاً في الماورائيات، بل صاحب أفكار في الدين، وكذلك لم يكن مبكراً بل كاتباً وصادقاً اجتهادياً، أحيا في هذا الفن المدرسة الجاحظية شفهياً، الوصف والسخرية معاً. فلم يسلم أحد أو ظاهرة أو تقليد أو عادة اجتهادية في الشرق من نقده المقتصد.

والساق على الساق، هو أولاً وأخيراً، وبين بين، كتاب في الحرية، بل هو كتاب - حرية: حرية المعتقد وحرية المزل. حرية الملاحظة وحرية السخرية. حرية الخيال وحرية الغرائز. حرية الفضول وحرية في الأصلية إلى حد الملوسة. حرية الحد وحرية اللغة. حرية الرقص إلى درجة الرقاعة والإباحة حتى البذاءة... فيه يبلغ الشدياق ذروة إبداعه اللغوي والأدبي بمقدار ما يبلغ ذروة الجفارة والمقدرة على التصدي لثلاثة عُرُمات: الدين، الثورة الاجتماعية، والمرأة والجنس.

في «الساق»، يبلغ الشدياق في نقده للدين المسيحي، وللدين بعمامة، مبلغاً لا يجاريه فيه أحد بين جبابيله. فهو إذ يقطع مع البروتستانتية بعد قطعيته مع الكاثوليكية، يصل إلى التشكيك في الماورائيات كلها. ومنظوره في هذا الأمر يحتل فيه الحسي والعقلي على ما في ذلك من تناقض. فهو على حد قول مارون عبود لم يكن دعيته من هذا الوجه إلا أن من تترك الحواس. أما وراء الطهيعة فيبري الجبهة فيجأ ومهارة... لا يؤمن بالسوحي ويمحى. ما لا يسلم به العقل. العقل جعل الشدياق لا يستقر على بيتان أو معتد، وتعليبه الحواس قربه من المادية ومن مبدأ اللذة حتى إن خليل حاوي يرى فيه ملحداً متسترأ.

هل أن هم الشدياق ظل منصباً على موقع الدين ودوره في السياسة والاجتماع. والمداخل في آرائه في تلك الفترة من تطوره الفكري، يكمن في سجله مع البطريرك الماروني حبيش في صدد مسألة أخيه أسعد، الذي يشير فيه السؤال حول السلطة التي يحق لها محاسبة أخيه على آرائه. فيغي حق البطريرك في ذلك إذ ليس له سلطان ديني أو مدني عليه. فلما السلطان المدني، يقول فارس، فهو للسلطان العثماني. وهما الدين فإن السيد المسيح ورثته لم يأنسروا بسجن من كان يخالف كلامهم وإن كانوا يمتزلونهم فقط. ولو كان دين الصاري شأ على هذه القسوة والوحشية التي اتصفت بها.

لأأس به أحد... ويردق قائل: «... وغب أن أحي حاور في الدين ونظر وقال... إنكم على ضلال فليس لكم أن يتيموه بسبب هذا، وإلما كان يجب عليكم أن تنقضوا أدك وتقدحوا حججه بالكلام أو الكتابة إذا أنزلتموه منزلة عالم تخشون تبعته... وكأني بكم معاشر السفهاء تقولون إن إهلاك

انتقد عادة تقبيل أيدي رجال الدين

غلب التعبير القرآني على ترجمته للكتاب المقدس فأسقطت الكنيسة الترجمة!

ينتقد المناصب والثروات المتوارثة وسخر من الألقاب التي قال فيها: «إنما هنة ناشئة أو علالة زائدة متدلية تنأط بكونية الإنسان... وإفهامي خرقعة تستر عورة الاسم الذي أطلق على المسمى وهي غير خيطة فيه ولا مكشوفة ولا مشرعة ولا ملفوفة بل هي كالبطاقة شذت إلى لابسها ليسرف بها سر...». هاجم امتيازات الحكام والمقاطعيين والأغنياء فكتب: «إن راس القنصر ليس بأصيق ولا أصغر من رأس الأمير، وإن يكن هذا أكبر عارمة منه وأغلظ قدالاً». واستنكر عيش الفلة المتصلة على حساب جهد وكدح الكثرة. دأب الرقيق واستخدام خدم البيوت. وكشف ما لليل من دور في تشويه وإفساد العلاقات الإنسانية، حتى إنه رأى أنه يعطل قدرة الغني على الحب. وشرح مفاسد الاستبداد وبين كيف أن حتى الجسم نفسه يهتد من نتائج الظلم: «وعندي أن أعظم أسباب الشيب في الأصل هو الغم والحزف من ظلم الولاة وفؤي الأمرة» (الواسطة، ص ١٥٥). وسخر من طفيلية رجال الدين والتناقض الأخلاقي للعديد منهم. ولاحظ تكرار الكناش في الجبل اللبناني على حساب المدارس. واتهم رجال الدين والدنيا بأنهم يعمون الرعية عن قصد من العلم ليعوام سيطرهم عليهم. وتناول بالنقد القسايس العديد من الممارسات والتقاليد الاجتماعية. من تقيل أيدي رجال الدين وأصحاب المناصب في الجبل اللبناني إلى عدم الأمانة الصهبة (عدم الكرم) في مصر... إلخ.

الشديد المراتب للحياة الاجتماعية في الغرب، فرغمت عليه ظروفه المعيشية والهوية الإقليمية في أماكن لم يسكنها عادة أمثاله من الرحالين أو الميؤنين العرب. فسكن الريف وأحياء المدن المتواضعة أو الفقيرة. ولم يتح له ذلك فرصة مشاهدة ووصف ما لم يشاهده سواء وحسب، بل إنه كان أيضاً مؤهلاً بالطبع والتجربة الشخصيين لأن يتجاوز الوصف إلى البحث عما وراء الظواهر من أسباب وعلاقات وعوامل. وقد امتدح على ذلك تاريخ الشعوب التي وصفها وبحثاً إلى الإحصائيات لتدعيم أبحاثه وإفهامها.

بؤساء لندن والاشتراكية

من هنا، إنه في مراقبته للحياة في الغرب لم يكن ليمسح لوجه الحضارة والتقدم والحريّة والديمقراطية بأن تحجب ما يحمله المجتمع الصناعي من فقر ومظالم بل ومأساة اجتماعية وأشد ما أثار استغرابه أن يجد فلاحاً إنكليزاً أشقى حالاً وأحر من فلاحه بلادياً، بل هو الفاهم وأشقى خلق الله فاطية:

وانظر إلى أهل هذه القرى التي حولنا وأمعن النظر فيها تجد لهم لا فرق بينهم وبين المصح. يذهب الفلاح منهم في الغداة إلى الكد والتعب ثم يأتي بيته مساء فلا يرى أحداً من خلق الله ولا يراه أحد. فربعد في الشتاء ثم يكرل كان فيه وهلم جراً. فهو كالآلة التي تدور مداراً متعقناً فلا في دوراتها لها حظ وفوز ولا في وقفها راحة» (الساق، ص ٥٩١).

في تنقيسه عن الأسباب، يكتشف الشدياق أن شقاء الفلاحين عائد إلى احتكار الأمراء والأشراف للأرض ويحسب أن عدد ملاك الأرض في الجزيرة لا يتجاوز ستين ألف أسرة.

وفي معرض وصفه أوضاع العمال والصنّاع، تكتمل عنده صورة استغلال الإنسان لإنسان بما هو حجر الزاوية للحضارة الغربية، بل لكل حضارة: «فإذا حدثت قصور الملوك وعفت في أسواق المدن وعانيت ما فيها من الصنائع البديعة والتحف العجيبة والآلات الطريفة والفرش النفيس والثياب الفاخرة والأواني المحكمة ولا سيما مدينة لندن، علمت أن صنّاعها هم القاتمون بالدنيا وهم مهاب محرومون. فإن دأب الصنّاع كدأب الفلاح من جهة إنه يشقى ويكدح البهارك له ولا كله ولا سخط له في الليل سوى إغماض عينيه» (الساق، ص ٥٩٢).

واكتشاف الاستغلال يستدعي عنده اتخاذ موقف، فيطالع فيبحث النصب والاستبداد: «كيف بُني هذا العالم على القسا؟ كيف يبقى ألف رجل بل ألفان ليعمد رجل واحد؟ وألم رجل! فقد يكون له قلب ولا راحة. ويدان ولا عمل. ورأس ولا رشد ولا نية» (الساق، ص ٥٩٥).

هكذا، ينظف نظر نادر ودقة ملاحظة استثنائية وحساسية متوثبة أبداً ضد كل تحيزات، التمييز والظلم، يكتب الشدياق في «الساق» كما في «كشف الخباء» صححات خفيفة بأن نمد من روائع الأدب الاجتماعي العالمي. لدى المقارنة مثلاً بين كتاباته في هذا المجال وبين وصف أنجلز لظروف معيشة الطبقة العاملة البريطانية، ليس يصعب أن نتبين عمق الشدياق بلا منازع في هذا اللون من الكتابة. فهو يصف أحياء لندن الفقيرة ويؤس للشرط المعيشية والسكنية والصحية فيها ونجاور الاندفاع مع الدبح في المدينة الواحدة، بل بين المحي والآخر. فيقول إن المسافة بين الجنة وجحيم على الأرض أقرب منها في الأخيرة. ويلاحظ ما للفقير من دور في المأساة الاجتماعية المختلفة من الجرائم وحوادث الانتحار إلى انتشار البغاء بين المراهقات وتكاثر حوادث الإجهاض بينهن:

«وكم لعمرى من بنت حلت أول مرة من مبادئ شوطها في ميدان المعمر. ثم أسقطت جنبها خوف الفقر. وإن منين لمن تلد في طرق المدينة في ليالي الشتاء الباردة لعدم ماوى لها أو إنها تبيت مع بنت أخرى على فراش واحدة، وهي عادة

سيفيضة في لندن. وذلك لعدم قدرتها على أن تستغل بفراش وكبر (الساق، ص ٥٩٥).

إلى ذلك، يندخض الشدياق زعم الأغنياء بأن تحسين حالة الفقيرة تؤدي به إلى السيطرة ويحذروهم من ثورة «طريقة الاشتراكية»، وهي ترجمته الأولى لكلمة socialisme. ويساجل من وجه آخر ضد الإنسان وصد المسألة البدنية التي تنسب إلى الفقر فضائل وحسنات تدعو إلى تمجيدها أو المحافظة عليها.

في باريس، منتصف القرن التاسع عشر، كان فارس الشدياق، الناشر في بلاده ضد المصاطيعيين والإكليريوس، أول عربي يعتقد المذهب الاشتراكي ويذهب به إلى أبعد حدود الالتزام. وإن لم يكن ليصوّر عملاً بلا فقراء وأغنياء، إلا أنه يكشف كيف تتولد النقمة والصراع من الاستغلال ومن الامتيازات الطبقية التي يستند عليها، فيصف الغني وهو «يأكل لقمة مفسدة بدعاء الفقير عليه». ويخلص إلى أن حاجة الغني إلى الفقير أكبر من حاجة الفقير إلى الغني، وأن دولة الفقراء - أي الفلاحين والصناع - أقرب إلى الواقعية وإلى الحق من دولة الأغنياء. فتفصل «سطحاته الشورية»، حسب تعبير عباد الصالح، إلى حدود التبشير بالثورة الاشتراكية (الصالح، ص ٢٠٩).

ومهما يكن من استعداد الشدياق بحكم المزاج والتجربة مثل هذه الأفكار، فلا بد أنه اطلع على أفكار كليركس الاشتراكية التي كانت سائدة في فرنسا خلال إقامته بها. ويبدو لنا أن اشتراكيته قريبة بنوع خاص من أفكار أتباع سان سيمون (١٧٧٩ - ١٨٢٤)، وبخاصة كما تطورت في كتابات نلميليه وبروسبير آفتانسان (١٨٩٦ - ١٨٦٤). ولا يستبعد أن

يكون الشدياق التقى سان سيمونين خلال زيارتهم الشهيرة لصر (١٨٣٣ - ١٨٣٦) حيث سموا لإقناع الحديوي بشق قناة السويس. وقد ركز سان سيمونيون على رفض امتيازات الولادة ودعوا إلى إلغاء الإرث والفاصلة على رأس المال. وإذا كانوا لم يصلوا إلى حد الدعوة إلى إلغاء الملكية الفردية، إلا أنهم لم يمتروها مؤسسة غير قابلة للتحويل أو التعديل. وأفكار الشدياق تقارب أفكار سان سيمونين، بخاصة فيما يتعلق بفكرتين محوريين: الأولى هي تركيزهم على العمل، والعمل الصناعي بخاصة. وأما الفكرة الثانية فهي دعوتهم إلى تحرر المرأة. وكان سان سيمون قد كتب أن مبدأ الفرد الاجتماعي هو الزوج (الرجل - المرأة). أما آفتانسان فقد دعا إلى التحرير الكامل للمرأة، بما هو قاعدة كل تقدم، وإعادة الاعتبار للجسد والريجات.

الشدياق يتحول إلى امرأة!

«الساق على الساق» كتاب عن النساء، مهدى إلى النساء هذه الكلمات الألفية: «زخرف الكون... وغلق القلب... وروح الروح... وجنة الجنان... وصفاء الدم ولذة الحواس». يقول صاحبه إنه توشى من كتابه «إيراز غراب» اللغة وذكر بحامدة النساء.

اللغة والمرأة كل القصة هنا

هزى الشدياق اللغة العربية وهذه النعرة للغة، كم أبرزت عرائها! فله نستطرد، كي تتوازن الماملة، فنقول إن الشدياق يذكر بحامدة المرأة بتعريتها! تلك هي الدرجة صفر من

صدر حديثا

صلاة الإشتياق
على سرير الوحدة
شوقي أبي شقرا

شوقي الإشتياق
صلاة الإشتياق
على سرير الوحدة



RIAD EL-RAYES
BOOKS

بيروت - القاهرة - الرياض

القول. فالحال أن الذي يتعمرى هو الكاتب نفسه. فهو لا يكتفي بتدريج فصل في الخفض على التعمرى بل يتعمرى هو نفسه: يتلج ذكوريته لكي يتعمرى إلى المرأة ويصير امرأة ليكتب عنها. في منتصف القرن التاسع عشر، قبل عقود وعقود من تاريخ إطلاق الحركة النسوية الغربية الدعوة للرجال إلى اكتشاف أو استظهار الأنثى فيهم، كتب فارس الشديقي أنه، خلال تأليفه «الساق على الساق»، «كانه عاش بمرهة من الدهر امرأة».

والكتاب يقرأ من عنوانه. الساق على الساق هي الوضعية التي يتخذها الراوي أو الحكواتي ليروي قصصه وهي التضاف الساق على الساق في العملية الجنسية. الرواية والجنس. اللغة والجسد. ذه «الساق» رحلة استكشافية لرجل شرقي في عالم المرأة، تتنازع فيها عزيمتان: الفضول والذكورية. فكان على الفضول أن يتغلب على الذكورية ليتسليح الشديقي كتابة نصه هذا، وكان على الرجل أن يصير امرأة ليخوض الرحلة! فإذا الحوارات الشيرة بين الفارياقية والفارياقي تسمى كل ما هو معيش وحي وحجم وعميق وحقيقي في العلاقة بين رجل وامرأة، ولا يكتفي «الشديقي» بذلك «حو» أب سار يصفي الكلام للمرأة، يصير هو امرأة «ورجل مع» وليس المهم التكهّن ما إذا كان في تلك الحوارات ما قد جرى فعلاً بين المؤلف وزوجته أو ما إذا كانت كلها «باعتبارها» صحت من التخيل الأدبي، فالأمران «لأن من حيث أهميته» واللغة

في «الساق» أحيا فارس الشديقي الأدب الجنسي عند العرب. يقص فيه القصص الجنسي الحديث، من أقصى الكلام على الحب إلى تعدد أسماء ضائيل الحيف، ويروي مسامي النساء العاصيات مع الجنس في ياريس (البهاء والإجهاض والأمراض). كما يروي العداوات الجنسية للخاصة، نساء ورجالاً وشيوخاً. ومن قصص الفيسين الفاضحة، وهو موضوعه الأثير، يتلج إلى تعدد فنون موسسات ياريس. وإلى القصص الجنسي، يتضاف شغل المؤلف على اللغة، يستطفا جداول لامتناهية من المفردات والتسميات لحالات العشق والأحاسيس المختلفة وأسماء الأعضاء وأنواع الجهاض. إلى أن يتجدد النص باللغة عبر الحوارات بين المرأة والرجل (الزوجين). وفيها كلها، يمزج الشديقي كل التقاسيم الممكنة في مقام العلاقة الثورية والرائعة بين اللغة والجسد.

في واحد من تلك الحوارات بين الجسد واللغة، يسرف الفارياقي في وصف التهدين فتعمره الفارياقية: «ولو جئت بكلمة تدل على التقامها لكنت خيراً من كثير من هذه

الصفات...»، فيعترف الفارياقي بأنه لم يعثر بعد على الكلمة المناسبة في القاموس! (الساق، ص ٤٣٩) له الجسد يحاسب اللغة. يطلب الكلمة/ الفعل، واللغة لا تقدم له إلا الكلمة/ الوصف. يا لذكورية اللغة! كم هي بحاجة إلى تأنث! والحصيلة هي هذا التقلب بين متعة النص ولغة الجسد، فإذا لو أن رولان بارت يكتشف «جسد النص المحقق» عند أحد قارسي الشديقي!

في حوار آخر، تجد الدهشة الساذجة عند الرجل تواجهها بداهة المرأة: «أصليتي فيها تقولين هل لثة المرأة حين تنظر إلى جسم الرجل كاللثة الرجل حين ينظر إلى جسم المرأة؟ قالت هما سيان ولعل الأول أعظم» (الساق، ص ٤٣٨). فأي رجل لم يتطرق في بابه هذا السؤال، تجرأ على طرحه أم لم يتجرأ؟ لكن الذكر، في الحوارات، يلعب أحياناً كثيرة على الكلمات فيا الأنثى تطالب بحق: «قلت ما أعجل النساء. قالت وب أجهن للإبطاء» (الساق، ص ٥٠١).

حق المرأة في اللذة

الحق في اللذة

هنا الجديد، كل الجديد في تناول الشديقي لقضية المرأة، في عصره كإحدى زمننا الحاضر. إنه يطرح مشكلة المرأة الشريرة من منظار الغريبة بين الحرية والكبت، حسب الملاحظة الحديثة لمبدأ لصنع. فقد كانت «الغريبة الحسية» عدو ملائكة، كم كتب مارون عبود طبعاً كان أحد درس سناً بأشواط في موضوع المرأة عندما قال أن «لا حصنة للشرق إلا بهمة المرأة». وحالاً للمطعمي وقاسم أمين والسني الداعين إلى امرأة مثالية انطونية، لكنها متعمدة، فقد دعا الشديقي إلى مساواة المرأة بالرجل، خاصة من خلال التعليم والعمل. وحث الرجل مسؤولية خاصة في تعليم المرأة وعملها. ودعا إلى أن تقوم باختيار زوجها وأن تمتنع بحق متساوي في الطلاق. هذه كلها ستجدها عند الشديقي. على أن أهم ما ستجده عنده هو دعوته إلى تحرر المرأة، وليس مجرد دفاعه، المتقدم على زمانه، عن حقوقها وعن مساواتها بالرجل. وقوام هذا التحرر هو في إعادة الاعتبار للمرأة الجنسية وتحريرها من أنفال العادات والتقاليد التراكمة واحترام الحق في اللغة للمرأة، كما للرجل. ذلك أن احترام هذا الحق ورفض التمييز فيه هو عماد كل ادعاءات المساواة الأخرى. والشديقي هنا في تواصل عميق مع التراث الإسلامي الحي وفي تضاد حاد مع الطهوانية الإسلامية التي شهدناها في القرن الأخير. ليس هذا هو ما أقره وأكدته الرسول، عندما اشترط على الرجل، لدى ممارسته العزل خلال الجماع، أن يستأنس المرأة،

أحيا الشديقي
الأدب الجنسي
عند العرب

حوار الشرق والغرب

تعيين عنصر حاسم من عناصر النقل التي يقرّحها: «ومنى نعرف الحقوق الواجبة لنا وعلينا؟» (أوروبا، ص ١٥١). فلا صيحة التمني هذه دعوة إلى التساهل ولا هي تشجيع على استصغار أو احتقار الذات، بل بالعكس.

يمكن النظر إلى كل ما كتبه الشدياق عن الغرب على أنه محاولات متعددة لمقاربة موضوع واحد: ما هو التمدن؟ وفي رأس شروط التمدن ويكبر الغرب، يضع الشدياق العمل. فيرى إليه على أنه خاصة أس من خواص الحياة، إذ «لا لذة في العيش إلا في العمل» (ذكر الرغائب، ص ١٣٤). ويرتق على ما للعمل عند الغربيين من قيمة وأهمية، مهما كان وصيماً، وعلى تحصيلهم المعاش لشاغلين شيوخوتهم، وبالتالي سعيهم نحو المستقبل أكثر من الحاضر. وعكساً، يرى في غياب قيمة العمل والصناعة العنقبة الأبرز في وجه من يريد بلوغ التمدن، «ويكبر التمدن عند الذين ليس عندهم صنائع أنكى وأضر وأدنى وأمر».

وخلافاً لكثيرين آنذاك والأل، لا يرى الشدياق أن التمدن يمكن في سكنى المدن، ولا في العلم بذاته فـ«العلم بلا عمل مثل الشجرة بلا ثمر ومثل النهر بلا ماء». وهو يبينه من خطر النظر إلى إقنان لغة أجنبية على أنه علامة تمدن بذاته. بل إن يذهب إلى حد القول إن التعليم قد يكون أحياناً عبئاً أملاً إقنان صنعة معينة، إذ قد يدفع العلم بصاحبه إلى التنبّل! احتقار العمل.

إلى قيمة العمل يضيف الشدياق قيمة الوقت كشرط آخر من شروط التمدن، ناعياً إضاعته وتبديله في الحياة الشرقية والقيستان وثيقنا السلام لأرباطها معاً بالمستقبل ويفكر التقدم. بهذا المعنى، يتفارق الشدياق مع القسم الأكبر من النهضة في المكانة النسبية التي يوليها للنزعة وابتاعه شبه الكمال عن الفكرة التخويفية التي يقوم عليها المشروع البهزوي العربي: نقل النخبة للتعلّم العلم والعرفة والوعي إلى شعب مصاب بالثاؤل الشهير: «الجهل والفقر والمرض».

من هنا يبدو أن إعجاب الشدياق بالغرب هو إعجاب اجتماعي - ثقافي - قيمي أكثر من تقني - تروبي فهو إذا يكر أهمية العلم والاكتشافات العلمية - بل يكتب صحفاً غنية في وصف التلغراف وتحقيقات مدعومة بالأرقام عن تطور

يتميز الشدياق دون سائر الرحالة والبهزويين العرب بمنظوره المتوازن إلى الغرب. ويؤثر القول بمنظوره الجدلي، ذلك الذي يرفض كل نوع من أنواع التمييز فيقيم علاقات ومقارنات وحوارات بين الشرق والغرب ويحكم ملكة النقد في الاثنين معاً، فيستظهر السليبات والإيجابيات في كليهما. وهو مطور بجانب تحويل الشرق والغرب إلى جوهرين أصليين أو ثابتين يجري التهاهي أو المواجهة بينهما. فالكتابات الصادر عن شرق يعيشه ويتصوره متعدداً ومتناقضاً، وهو يرى إلى الغرب على النحو نفسه. يظهر ذلك أول ما يظهر في الوصف. فلم يكن لذهن ثاقب كذهن الشدياق ودقة ملاحظته الاجتماعية الخارقة وحسه المرفه للتراتب الاجتماعي والتبني أد يعوّث كل تركيب وتعقيد المجتمعين البريطاني والفرنسي. يتحدث عن الأمن المستب وحرمة اليهود تجاه الشرطة وعلمهم بحسوب المواطنين من رجاءها، «فقداء ما يفتقدون من نظافة الخرائط التي يرتكها أولئك المترابطون». ويلاحظ أن الأوروبيين لا يسلكون الإنسان في أصله وفصله وملته، كما هو الحال في بلادنا، لكنه يفضل الألفة والتضامن والصياغة والكرم في بلادنا على ما تورثه الفردية من الوحدة والعزلة والأنانية في الغرب. ويصف أهم الاعتراضات العلمية مثل ما يصف عادات الغربيين في التطير والسحر والشعوذة. ويقدّر ما هو معجب بالمساواة والتكافؤ بين المواطنين، إلا أنه عميق الملاحظة لجمود ومثانة التراتب الاجتماعي لدى الإنكليز خاصة، فيلق على ذلك قائلاً: «وكان ترتيب أصناف الناس عندهم بمنزلة ترتيب أعضاء الجسد. يعني أن لكل عضو خاصية ووظيفة لا يتعداها ولا تتعداه». وفي مجال المقارنة بين الفرنسيين والإنكليز، يلاحظ ما للأخيرين من احترام للمناصب في مقابل إظهار الأولين للجدارة. وفي حين تجده متحازاً إلى حقوق الفقراء إلا أنه يبدو شديد الإعجاب بخصائص الإنكليز ويتميزهم عن العامة من حيث الأخلاق والسلوك.

على أن هذه المقارنات ليست متوازنة. إزاء الغرب، والغربيين، يطلق الشدياق صيحة تمن: «يا ليت شعري متى نصير نحن ولد آدم بشراً كهؤلاء البشر؟». ويرددها مباشرة

«لم نشتري من
الإفرنج الخبز
والمنازع ولا
نشتري منهم
العلم والأدب؟»

٣٣ - العدد التاسع والستون - كانون الثاني (يناير) ١٩٩٥ - الناقد

في نظر الشدياق هو السليبات الاجتماعية للرأسمالية.

إن تجربة الشدياق الحياتية والشخصية في الغرب مجال غصب للتفكير في جدل التثريب والتغريب. وأول ما تنبشاه به تلك التجربة أن الرخالة العربي إلى الغرب ليس صفحة بيضاء تحط عليها المدنية الغربية سطوها. بل هو ابن زمانه الشرقي ومواقفه ومصادره ومُشكلاته الشرقية. وهذا ما يشير أسئلة، إذا كنا نكتفي بطرح البعض منها هنا، إلا أننا لنسألنا نتردد في الحط على إيلاقتها ما تستوجبه من التأمل والبحث: هل إن الرحالة العربي - وسواء هنا أكانت رحلته جسمية أم مجرد رحلة فكرية - يكتشف جديداً في الغرب؟ أم إنه يجد ما هو باحث عنه؟ وهل هو مدافع بغير تفكير عما يجنم موقعه من السلطة في بلاده (مساحة فيها أم معارضة أم إصلاحاً) وتوسع وتشرع وبهجة نظره من تلك السلطة ومن التجمع بواسطة ما يناسبه من مذاهب الغرب؟ بعبارة أخرى، أين نقسط النفاض أو التوازن بين الفكر والمصلحة وبين الموقع والأراء... إلخ.

من الثورة إلى الإصلاح

في مرحلته العثمانية، تطرأ على آراء ومواقف الشدياق تحولات أساسية. تقلد هذه التحولات بمنتهى عذوبة منها: كيف حصلت؟ ما هي الاعتبارات التي أمثلها؟ هل هي الصعالي المحكوم بمصادره وتوقعه الجديد كمساهم في التأثير في الرأي العام وفي السياسات؟ أم هو الكاتب المتسرد. قد شاخ، وللمحارب، وقد آن أوان يستريح؟ أم هي التجارب الشخصية والعامة قد بدلت الحياة والأحلام؟ الحال، إنها مريب من هذه جميعاً - والذي لا شك فيه، بالنسبة إلى هذا العامل الأخير، أن نخبة أميل الشدياق في ثورة علمي وعلمي باريس سنة ١٨٧١ دوراً كبيراً في تعديل مواقفه الجذرية من الديمقراطية والاشتراكية.

إن الشرط الآخر من شروط التمدن عند الشدياق هو الحرية. والشدياق، إذ يتنافع من حرية الفكر والمعتقد، يتخذ عادة استخدام الرقيق وشراء الجوارى للخلمعة المتزلية، ويعتبر الاسترقاق استرقاقاً للشاري والمشترة معاً، على أن الفكرة الأس عند هي رفض الامتيازات، والعمل على تحقيق المساواة أمام القانون، خاصة بين الأغنياء والفقراء. وكلنا في الحقوق سواء، يقول. ذلك أن مفهوم الحرية ليس معزولاً عن مفهوم المساواة، ولا هو متناقض معه. فهو داعية حرية تراعي ما يسميه والمصلحة العمومية على حرية خصوصية

لم تحل مواقف الشدياق الديموقراطية والمتعلمة من تنازلات كبيرة في المرحلة العثمانية. فقد ارتضى الاجتهاد العثماني حول السلطان الذي يستوحى سلطته من مصدر علوي، ويرت أبعاد التاريخ والتفوتحات باسم الدين. ومبدأ الشدياق صبار، هنا، أنه لا بد أن يكون للدولة دين ليس للسبب الديني أو السياسي، بل للسبب الاجتماعي والقيمي. وهو موقف تجده عند فولتير مثلاً.

مع ذلك، ظل الشدياق يطالب بأن تقتبس السلطنة العثمانية ما يلائمها من النظم السياسية الغربية. ومقاييسه في ذلك الإصلاح والتدرج، ففي الجانب المؤسساتي، سعى إلى المصالحة بين الشورى والانتخاب. فطالب بمجالس شورى منتخبة مكونة من نواب عن الأمة لا من أماس معينين من بطانة الحاكم، ونادى بجعل مجالس الشورى تلك من حيث الصلاحيات أعلى مرتبة من سلطة الحكومة. إلا أنه رفض منح حق الاقتراع للجميع واستثنى منه «الدعاه والرهاع وحشرو العلامة». فكان هذا تعديل الشدياق لفكرته عن دور العامة في السياسة، كردة فعل على تجربة الكوميتار الياريسين العام ١٨٧١ (التعديل الأول كان فكرة الحكومة الفاعلة التي تضبط جموح الجيهاير).

من جهة ثانية، فالشدياق العثماني يعدل جذرياً في موقفه من علاقة الدين بالدولة والسياسة. فالشدياق المسلم يرى القيسر المسبح للإسلام الذي يؤكد على أن لا إكراه في الدين ويواصل دعوته إلى اعتدال العقلانية ونبد التفكرية بين المذاهب والأديان. على أن موقفه في هذا المجال لا يتجاوز سقف «التطهيات» العثمانية التي كتب مدافعاً عنها، داعياً إلى زيادة القوانين المدنية، وترك القوانين الدينية لشؤون الروح، وإلى تحقيق الإصلاح الإداري والمالي في السلطنة، شريطة أن يأتي ذلك الإصلاح بالتدرج.

على أن التحول الأكبر الذي طرأ على تفكير الشدياق الاجتماعي يتعلق بقضية المرأة. من دعوته إلى تحرير المرأة، تجده يرتد إلى الدفاع الخضر عن حقوقها. بعبارة أخرى. تجده يتدرج في المتوسط العام لأنصار المرأة في تلك الفترة. إنه يجرى حوار بين خصوم وأنصار تعلم المرأة ومساواتها بالرجل، على أن حجته في ذلك قد تغيرت جذرياً. فيقول إن تعلم المرأة وقراءتها الكتب وتاديبها غير من أجلها وتزيينها، فإن الأدب هو عصمة المرأة من ارتكاب الفساد والشر والفضائل. في مقالاته الصحافية، يورد الحديث عن الزواج المدني في أوروبا، دون أن يدعو إلى تبنيه جهاراً. إلا أنه يظل ملتزماً بالدفاع عن الاختلاط بين الجنسين وضرورة التعارف بين الزوجين قبل الزواج، ومشدد على أن عادة الزواج من دون مشاهدة البنت وأسر ما يكون، ولا سيما عند النصارى لعدم إتاحة الطلاق

(٩) جامع رسالة الشدياق
رشارد شدياق إلى الأب إسحق
يهود في الإرسالية الأمريكية
بيروت باريس ٢٦ حزيران
١٨٧٢
American Board
of Commissioners for
Foreign Missions, ABC
16.1 Syria mission Vol.
9, 1871-72, Houghton Library
Harvard University
(١٠) مثل هذا الحق.
الشدياق الشمار الموس دي
لا سترين (١٨٧١ - ١٨٧٢)
يؤكد الشدياق الفداء في مكان
والساق، من ٥٧٨) ويحبه في
سكان آخر، إذ يقول إنه كتبها
إليه رسالة مرفقة بتوصيته من
التأثير لثباتي في سارسلها
الشيخ مرعي السمعان، ظم
يحيه لأمانته على رسائله.
والساق، من ١٤٢). أو لعله
الضي الشمار في إحدى كتاباته
يأيد بلع في الثانية.
(١١) يذهب لثورون شطاني
تجريم (المصدر نفسه) إلى أن
الشدياق منذ زواجه الأولى
وتفكيرها في جهنم إلى لندن
في ١٨٤٥). في حين أن جوليت
والشدياق (١٨٥٤) تشير إلى أن
التوصية المنعنية هي زوجته
الأولى الحرية - درسها اللغة
الإنكليزية ودرسها في باريس
وأصلها يلاستشعشع في
بنيانيلو... إلخ.



عندهم (مالمعة، ص ٣٧). كذلك يدعو إلى خفض نفقات الزواج، دون أن يذكر المهر بالاسم. أخيراً، يسمّر الشدياق في الدفاع بحماسة عن الرواج من امرأة واحدة ويبيّن الأثر السيء لتعدد الزوجات على الرجل منه! فهل قد كثرتم (أي الزوجات) تكون قلة جدارته وهل قدر قلتهن تكون كثرة استطاعة.

الشدياق الصحافي

قبل عن الشدياق إنه منشئ، فمن المقالة العربية الحديثة. يجب أن يضاف إلى ذلك أنه أيضاً منشئ، التحقّق والتحليل الإنشائيين. مثال عليه تحقيقاته المتصلة عن الحركة الاشتراكية الروسية (التي ينحت خلالها مصطلح الاشتراكيون تعريباً لـ socialiste(s) لأول مرة في اللغة العربية العام ١٨٨٨)، التي أُرِخَ لنشونها وتطورها وعرض لغضائها الرائعة، وكتابات المدينة عن قضايا البوسنة والهرسك ومقالاته وتحقيقاته وتحليلاته عن كومونة (عامية) باريس سنة ١٨٧١. ولا شك في أن هذه الأخيرة تشكل نموذجاً لقننه الصحافي مثلاً هي تعبير عن قلته الفكري تجاه ذلك الحدث.

وأول ما يجدر ملاحظته هو تمحيص الشدياق للأخبار التي تنتقلها البرقيات والصحف الأوروبية خلال الكومونة، لتشير بين ما هو إعلام معاد للعامية صادر عن نية خصومها الشهير بها، وبين ما هو أخبار وواقعة فملاً.

والشدياق الصحافي ليس ينشئ بالحدث وحسب، بل يحلّل الأحداث ويربط بعضها ببعض. واللائق أنه في تحليله للكومونة، يمدّ الاعتبار لما أخفاه ماركس أو غيّه: البعد الوطني والقومي للصراع. فالسؤال الذي يوزّق الشدياق هو سبب هزيمة فرنسا أمام ألمانيا، فيزورها إلى تفرّق الفرنسيين،

المعتقدي والسياسي، تارة، وطوراً يرى أن ما حلّ بفرنسا من ولايات، إنما هو عقاب من الله على تدخلها في شؤون غيرها من الدول، والإشارة طبعاً إلى تدخل فرنسا في شؤون السلطة العثمانية.

لكن هذا الصحافي ملزم. فهو ليس يخفي استبداده بالجمهورية والكومونة أول الأمر. فيحاجج ضد عودة نابليون الثالث ضد تحكيم أحد أفراد الأسرة المالكة السابقة، ويدافع عن الجمهورية. ويحرس الصحافية تحرراً على التوقع. كتوقعه من عدمية لأن الأقاليم لا تساندها. وكذلك على استخلاص الدروس. وأبرز ما يستخلصه من دروس يتعلق بالمعنف. ذلك أن عتف الثوار الباريسيين ينقّره ويغيّفه، ما يجعله يدعو إلى حكومة قاطرة، ذلك لأن العوام يفتولون على الشر، فإذا لم يكن لهم والّح قوي من أهل السياسة فليهم يجمعون في أوتانهم.

أردنا فيما سبق أن نلّف فعل قراءة لأحمد فارس الشدياق، مثلاً آخرون قد يتولون فعل إيمان. حينما أن تكون ساهماً في التعريض على قراءة وإعادة قراءة هذا الكاتب الاستثنائي. فيعد أكثر من قرن على وفاته، لا يزال أحمد فارس الشدياق حاضراً على التصنيف وعلى الاستيعاب، يلقى ويوزع بمنزل ما يتبع ويفتن. وفي كلا الحالتين، يثير سلوكه البصويّ العظيم هذا قضايا وهوماً لا تزال في صميم حياتنا المعاصرة. □

مؤلفات أحمد فارس الشدياق

والكشف وديعة السلام.

.. لا تأويل في الإنجيل.

.. ملحوظات على الشعر العربي. وقد تكون هي نفسها مقدمة ديوان أحمد فارس لقنني المذكورة أدناه.

.. المرأة في عكس التوراة. تقع المخطوطة في ٧٠٠ صفحة. وكل ما هو معروف عنها أن الشدياق أوصى بأن لا تطبع إلا بعد وفاته.

.. منهي المجمع في خصائص لغة العرب. قد تكون بين المخطوطات التي أثلقت في حريق نشب في مكتبة الشدياق.

.. الفائقين في إنشاء أحمد فارس.

١ - مؤلفات مفقودة

.. الأجرومية، لعلها تعليق على أجرومية محمد بن محمد بن أكرم الصنهاجي (٦٧٢ - ٧٢٣ / ١٢٧٢ - ١٣٢٣).

.. ديوان الشدياق. يقول عنه خير الدين الزركلي إنه يحوي ٢٢,٠٠٠ بيت من الشعر، نَقَّحه المؤلف في العام ١٨٨٢. نشر الشدياق غزوات من شعره في الجزء الثالث من كثر الرغائب. ولكن

الزركلي يقول إنها لا تتجاوز ربع ما نظم من شعر.

.. قصور ورمائل شق. وهي أبحاث ومقالات نشر بعضها في

مراجع مختارة عن الشدياق

.. بطوس الشدياق

انتصار الأعيان في تاريخ

جل لبنان، ١٨٥٩.

.. غيبة الصلح - أحمد

صايرن الشدياق - آثاره

وعصره دار ليل للنشر،

بيروت، ١٩٨٠.

.. شفق جبري. أحمد

فارس الشدياق. مؤسسة

الرمالة، بيروت، ١٩٨٧.

.. مارون عبود: صقر

البشر بحث في البهجة

العربية الحديثة ورجلها

الإقليم أحمد فارس

الشدياق. دار المكشوف،

بيروت، ١٩٩٩.

.. مارون عبود:

والشدياق والياض والمشي

في مؤلفات مارون عبود

الكلمة دار مارون عبود،

بيروت، ١٩٧٧.

.. مارون عبود: رسائل

مارون عبود. دار مارون

عبود، بيروت، ١٩٧٧.

.. بطوس الشدياق. غنة

أحمد الشدياق. دار

الحراء، بيروت، ١٩٩٢.

.. محمد أحمد حلف الله:

أحمد فارس الشدياق وأروق

البشوية والأوبية مطبعة

الرمالة، القاهرة، ١٩٩٥.

.. وفيص نخوري: الفكر

السياسي الشدياق. دار

المكتشف، بيروت، ١٩٩٣.

- سدة شائعة في الرد على مطران مالطة.
- التفخيم في علم البديع.
- الرؤى الناصري في آيات ونوايد.
- تراجم مشاهير العصر.

٢ - مؤلفات غير منشورة

- ارتباط التمدن بين الإسلام. وفيه دفاع عن الموقف الإسلامي من التمدن.
- لم القنود في ذم اليهود. وهو قصيدة طويلة تستعمر من بعض مقاطع العهد القديم بتاريخ ١٢٤٨/٣-١٨٣٢.
- محاضرات التأويل في مناقشات الإنجيل. مؤرخ في ٢٥ شباط ١٨٥١. وتوجد نسخة ثانية منه بتاريخ الأول من رجب ١٢٨٢/٢٠ تشرين الثاني ١٨٦٥.
- نطق الس بالسر والياقوت. وهي مقامة تعالج شؤوناً في الشعر واللغة.

٣ - مؤلفات منشورة

- صلب المسيح. نسبته إلى الشدياق غير مؤكدة.
- حرية أسعد الشدياق. مالطة، ١٨٣٣. منسوب إلى الشدياق.
- الباكورة الشهية في نحو اللغة الإنكليزية. الطبعة الأولى: مالطة ١٨٣٦، ١٠٤ صفحات. الطبعة الثانية، القسطنطينية، مطبعة الجواب، ١٢٩٩/١٨٨٩.
- الفيلف في كل مقلق شريف (الطبعة الأولى): مالطة، ١٨٣٩.
- ٢٩٧ صفحة الطبعة الثانية، القسطنطينية، مطبعة الجواب، ١٢٩٩/١٨٨٩، ٢١٢ صفحة.
- المحاوره الأنسية باللغتين الإنكليزية والعربية. الطبعة الأولى، مالطة، ١٨٤٠، ١٨٨ صفحة. الطبعة الثانية، القسطنطينية، ١٢٩٩/١٨٨٩.
- شرح طبائع الحيوان. مالطة، ١٨٤١، الجزء الأول، ٣٤٩ صفحة. وهو تاريخ طبعي مترجم في تصرف عن مصادر إنكليزية.
- قصيدة يمدح فيها أحمد باشا (إمامي تونس). نشرها وترجمها بالفرنسية وعُلق عليها هوستاف دوغان، باريس، Imprimerie de Bineiteay، ١٨٥١، ٦١ صفحة. كذلك ترجمت بالألمانية ونشرت في السنة نفسها.
- السند الراوي في الصرف القبرساوي. باريس Imprimerie Impénale، ١٨٥٤، ١٢٧ صفحة.
- الساق على الساق في ما هو الفارق. أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأصنام. الطبعة الأولى، بنارس، Benjamin Dupart، ١٨٥٥، ٧١٢ صفحة. الطبعة الثانية، خزرها يوسف فرما البستاني، القاهرة، مكتبة العرب، ١٩١٩. الطبعة الثالثة، القاهرة، للكتبة التجارية، ١٩٢٠. الطبعة الرابعة، خزرها وعُلق عليها وقدم لها بسبب وفيه الحازن، بيروت، دار الحياة، ١٩٦٦، ٧٤٢ صفحة.
- الواسطة في معرفة أحوال مالطة.

- يوسف فرما الحوري (محرر). اعلام النهضة الحديثة في حرمين، دار الحبراء للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٠.

- محمد بن حوسبة: صفحات من تاريخ تونس. تسليهم وتحسين حمادي السليح والجلايل بن الملاح بحسي. دار النشر لاسلامي، بيروت ١٩٨٨.

Muhammad Awwan: Ahmad Faris ash-Shidyaq and the West. Ph.D. Dissertation, Indiana University, 1970.

- Albert Hourani: Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939. Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1970.

- Antoun Ghattas Karam, «Fars ash-Shidyak», in Encyclopédie de l'islam, deuxième édition, Leiden, 1965, volume II, pp. 819-821.

- H. Pères: «Les premières manifestations de la renaissance littéraire arabe en Orient au XIX^e siècle, Nasif al-Yazigi et Fars ash-shidyak», in AIEO Alger, I (1934-35), 240 sqq.

- A. J. Arberry, «Fresh Light on Ahmad Faris ash-Shidyak», in IC, (1952), 155-168.

- كشف المخن عن غنود أوروبا.

- نشر الكتابان معاً في كتاب واحد. الطبعة الأولى، تونس، المطبعة الرسمية، ١٨٦٣ أو ١٨٦٥، ٣٨٦ صفحة. الطبعة الثانية، منقحة ومزينة: القسطنطينية، ١٨٦٧/١٢٨٣، ٣٦١ صفحة. ويرجع أن الشدياق ألهمها سنة ١٢٧٩/١٨٦٢.

- سر الليالي في الفلق والإبدال. القسطنطينية، المطبعة العاصرة السلطانية، ١٨٦٧/١٢٨٤، الجزء الأول، ٦٠٩ صفحات.

- غيبة الطالب ونبذة الرغائب في الصرف والنحو والمعاني. الطبعة الأولى، القسطنطينية، مطبعة «الجواب»، ١٨٧١/١٢٨٨، ٢٢٨ صفحة. الطبعة الثانية، راجعها وأشرف على طباعتها ولده سليم، القسطنطينية، مطبعة «الجواب»، ١٣٠٦/١٨٨٨، ١٧٨ صفحة.

- طبعه أنثري، لاهور، الهند، ١٨٩٨، ٢٧٥ صفحة.

- كثر الرغائب في متنها «الجواب»، في سبعة أجزاء. نشرها ولدها سليم. القسطنطينية، مطبعة «الجواب»، ١٢٨٨/١٨٨٩-١٢٩٩/١٨٨٩.

- سلوان الشامي في الرد على إبراهيم البازي. القسطنطينية، مطبعة «الجواب»، ١٢٨٩/١٨٧٢.

- كثر اللغات. فارسى وتركي. بيروت، ١٨٧٦. وهو قاموس فارسى - تركى عربي.

- الجاسوس على القاموس، القسطنطينية، مطبعة «الجواب»، ١٢٩٩/١٨٨٢، ٢٩٠ صفحة، وهو نقد وتصحيح لـ«القاموس المحيط» للمبروراني.

- مقدمة وهواش توضيحية للسان العرب لابن منظور. القاهرة، مطبعة الخياط، (الطبعة مكتوبة سنة ١٨٨٣)، في عشرين جزءاً، ١٨٨٢-١٨٨٩.

- مقدمة ديوان أحمد فارس أفسدي. القسطنطينية، مطبعة «الجواب»، بلا تاريخ.

- القامة الخشيشة أو السلطان مخشيش. نشرها مع ترجمة بالفرنسية R. Amad، الجزء الثاني، Imprimerie de P. Fontana، ١٨٩٣، ٤٦ صفحة. مستلة من «الجواب».

- فلسفة الحرية والأدب. نشرها علي محمد الخطاب، القاهرة بلا تاريخ، ١٦٠ صفحة.

- غنرات من فارس الشدياق. بيروت، مكتبة صادر، ١٩٦٣.

- مستلة من «ذكر الرغائب».

- مناقشات الشدياق وإبراهيم البازي. وهي مستلة من صحيفة «الحنان».

٤ - ترجمات

- كتاب الصلوات العامة. الطبعة الأولى: فاليتا (مالطة). ١٨٤٠. والكتاب طباعت عديدة صادرة في لندن، بعضها غنرات، أو طبعت لاحقة منقحة ومزينة.

- العهد الجديد. لندن، Christian Knowledge Society، ١٨٥١، ٣٩٦ صفحة. ترجمها بالبرية فارس الشدياق بمساعدة الدكتور صموئيل في وآخرين.

- ترجمة الكتاب المقدس. (أو ترجمة التوراة) بالتعاون مع الدكتور صموئيل في. لندن. The Society for Promoting Christ-

ian Knowledge، ١٨٥٧.



■ آَن يَاتْلَفُ الثِّلْمُ

سَأَبِيحُ مِرَاثِي لَهُ

وَأَمْرُهُ أَنْ يَدْخُلَ رَتْةَ الْأَرْضِ

إِذَا عَبَرَ الْجَنْدُ تَرَاتِبَهَا الَّتِي لَمْ تُصَقِّلْ بَعْدُ

وَالرِّيَاحُ السَّخِيَّةُ بِعَذَابِ الْمَحَبِّ

أَتْرَكَهَا تَلْدُرُو كَبِدِي

وَلَا أَقُولُ

وَاللَّهُ هِيفَاءُ الَّتِي صَادَرَتْ شَجَرِي

وَزَهْرِي بِالْقُرْوَى الَّذِي كَانَ يَسْكُنُنِي

صَرْتُ أَقْلَعُ نِشَانَ حَيَاتِي

وَأَزْرَعُ شَرِيَانِي بِيَدِي هَاتِي

أَحْنُو عَلَيْهِ كَأَبِ مَرَمٍ

أَوْقُظُهُ بَغْنَائِي كَيْ يَصْحُو

لَاؤُتِقُ حَيْرَةَ أَشْتَاتِي

أَوْ فِي الْقَلِيلِ أَوْزَعُ دَحْنُو

عَلَى مَنْ أَحَبَّ

وَأَشْتَمُ كَمِيَّةَ أَقْلٍ مِنَ الْبَغْضَاءِ

فَيَتَسَقَّى لِي أَنْ أَعْرِي مُدْنِي

فِي الرِّيحِ

وَأَكْشِفُ عَنْ الْغُرْبَاءِ

الَّذِينَ تَحْبُبُهُمْ فِي فَسَاتِي

نَسَجْتُهَا مِنْ تَعْبِي وَكَتَاتِي

أَضْحَكُ مِنْ سَدَاجَةِ أَفْكَارِي فِي الْبَرْدِ

الْهَائِمِ عَلَى وَجْهِ

لَا مَطَرِي يَجِيءُ

وَلَا غَيْمِي يَنْجِبُ طَلًّا

بَلْ تَنْقَلُّهُ الرِّيحُ كَيْفَهَا شَاءَتْ



موتى طبيون

محمد عبيد الله

شاعر من الأردن



لِلبَعِيدِ الَّذِي لَيْسَ شَرَفِي

أَوْ جَسَدِي

الَّتَقِي (عَبِيدُ الْغَيْمِ) فِي غُرْفَةِ النُّحْسِ

أَوْ فِي الشَّارِعِ

كَمْ يَشْبِهُنِي ذَلِكَ الْإِبْلَهُ

أَدْعُوهُ لِيَدْخُلَ عَمَلَكُنِي عَاشِقًا أَوْ نَبِيًّا

أَزْجُرُهُ كَيْ يَغْلُقَ مَائِهِ

وَيَنْمُو أَرْجُوهُ لِلنَّبْوَةِ

لَا شَجَرًا مَغْلَقًا بِالشَّمْعِ

هِيَ . . هُنَا بَعْضُ بَابِئِهِ

حَتَّى لَا يَكْتَمِلَ الْغُرُقُ

لَكِنَّهُ يَبْكِي هَذَا يَا لَمْ تُصَلِّهُ

وَعَاشِقُهُ لَمْ تَكُنْ تَلْبِسُهُ فِي الْبَرْدِ

وَأَنْوَاحًا لَمْ يَشَاهِدْ ذَلِكَ الصَّنَوْبِرِ

أَشْبَقَ مِنْ أَحْلَامِهَا

إِلْهِي أَعْنِي عَلَيْهِ

أَعْنِي عَلَى الْعَذْرَى

حِينَ يَسْتَعِيدُ سَهْوًا مَقْفَاةً بِالْوَجْدِ

وَمَوَاعِيدَ مَلْسُوعَةً بِالتَّأَخُّرِ وَالْأَعْدَارِ

مَا الَّذِي أَكْتَبَهُ،

فَرَحًا مُرْسَلًا، أَمْ مِرَاثِي مَشْغُولَةٌ بِالتَّرَابِ

هَلْ أَدْفَعُ عَنْ بَابِي مَوْقَ طَبِيِّينَ

أَمْ أَقِيمُ احْتِفَالِي

يَتَبَيَّنُ قُرْبَ أُمِّي

وَأَقُولُ:

وَاللَّهُ هِيفَاءُ الَّتِي صَادَرَتْ زَهْرِي

وَزَهْرِي بِالْقُرْوَى الَّذِي ظَلَّ يَسْكُنُنِي. □



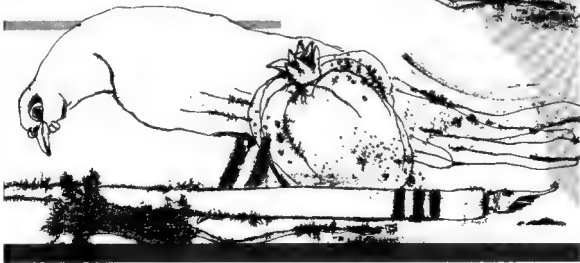
إنتهى

جبر إبراهيم جبرا، بعد دهر من الشعر والرواية والنقد، إلى كتابة السيرة الذاتية وبدأ عهد شكري في الأدب من سيرته الشهيرة. ولا يعوتنا عدد لا بأس

به من السياسيين والنبلاء والأرستقراطيين العرب، وهم يحضون تقاعدهم الغربي في المنفى، في كتابة سيرهم. وفي متابعة عادية لجملة روائين عرب، نراهم اليوم وقد انغمسوا مؤخراً في تأليف سيرهم على هذا النحو أو ذاك تأليفاً واضحاً، وصادقاً إلى حد بعيد. بل إن استلهم السيرة أصبح طاقياً في عموم الروايات التي تكتب راجعاً. وأيضاً فإن كتاباً بأسعيتهم دخلوا الرواية عبر إشهار سيرهم ومذكراتهم. وقد أصابت هذه العدوى رهطاً كبيراً من المثقفين والمفكرين العرب، كان قد سبقهم هشام شرابي فيما مضى، لكنه عاد وتشجع في خضم هذه الموجة واستكمل تلك السيرة البديعة. وليس بعيداً عن هذا السياق نجرؤ بعض الكتاب والكتابيات على نشر رسائل خاصة وحساسة في حميميتها ومحتواها الشخصي جداً. وتلاحظ، من دون بلذ أي جهد، أن الشعراء العرب عامة أخذت تصائددهم في الأونة الأخيرة، ننشأ على استظهار الذاكرة الشخصية وعلى استحضار السيرة الذاتية بقدر ما

يوسف يزي

سفر



الشواهد على هذه الظاهرة كثيرة، ولا حصر لها. وقد يقول بحق أن عقد التسعينات في الأدب العربي هو عقد السيرة الذاتية يتفوق وجدارته. إذ يسود شعور عام برغبة عارضة في كتابة السيرة الذاتية والإطلاع على سير الآخرين أيضاً. وإذا كان العرف والتقليد النقدي يميلان كل شبهة في روبة وشعر ومسرحة وسينما، على أنها تحمل سيرة ذاتية، إلى تيمة تنتفض من المفردة الأدبية والبراعة التأليفية، فلإننا اليوم نشهد انقلاباً نقدياً وثقافياً، بما للكلمة من معنى. فمن الصفات الحميدة أن يتجرأ مبدع ومثقف على إعلان سيرته، كتابةً وتالياً، أعبر رواية كان ذلك أم مذكرات أم سيناريو أم قصيدة - بل إن الصحف العربية - في صفحاتها الثقافية - أدرجت رواية حصة بعنوان «يوميات» (راجع «الحياة» - لندن، «النهار» - بيروت). هذا عن نشر المذكرات (أغلب الجرائد والمجلات) أسباسبية كانت أم احتفائية

هذا الانشغال المحموم بإعلان الذكارات الفردية، لا شك أنه متأثر من خوف مسوغ، الخوف من «الموت». إننا نأخذ المرة الموت مختلف، لأنه يتجاوز الموت المحسوس الفردي، ليصل إلى الموت المذكر للجماعة، فموت الماضي وليس اتقصاه محسب، وثمة خوف حقيقي من تلاشي الأحلام. والأسوأ أن اختفاء هذه الأحلام، لا يتم لتحل محله أحلام جديدة، بل لتتدمر إمكانية الحلم، حلم التقدم، والانعتاق والتحرر والأزدهار والعدالة. إذ إن ما جرى ويجري ويره الحائثون (المثقفون، المبدعون، الفنانون...) هو موت صميم للمجتمعات والعمران، موت أنماط حياة، موت طبقات وأفكار، مشاريع وتواريخ. فكل عازف وفناني اليوم، في العالم العربي، يشعر بالاعترايب، يشعر بأن النسيان للتعهد يتم فرضه بالقوة والحيلة من أجل القبول بانتقاء السياسة، والقبول بانحياز وتحمل الفتوة، القبول باستحالة الحلم، أي حلم سواء كان سياسياً أو ثقافياً أو فنياً. وفي هذين النسيان والاعترايب الجماعيين نشعر باستحالة الحكاية والجماعة واللغة، والاستحالة الإراقة. والموت هنا، قد يعني بقاء السلعة وغيباب الشرعية. والنسيان كعملية منظمة واسعة، هو القول بهذا الموت، أي القبول بغيباب الحقيقة.

وفي مواجهة ذلك، يبدو التخيل الأدبي والفتاريه الإبداعية غير كافيين. كما أن الإحساس العام بالخطر الذي يتهدد الرمان والمكان، الماضي والحاضر، المدن والنجاسات، الأفراد والأحلام، يخلق نوعاً من قبل هؤلاء الذين يكتبون السيرة، إذ

يسمح فن الشعر بذلك. بل إن جلّ الشعراء اللبنانيين اليوم (شوقي أبي شقرا، بول شاورول، بسام حجار، عباس يضر، ودع سعادة، يحيى جابر، شارل شهوان وكاتب هذه السطور وآخرون...) لا همّ لديهم، في أغلب قصائدهم الأخيرة، سوى صياغة ذكرياتهم ومقطعات من حياتهم صياغة شعرية تتناسب أيضاً مع شغفهم بالجمالية الشكلية. وأسقى سبب محموط السنة العائنة وهو ينشر في «الأهرام» شبه سيرة ذاتية

ولعلنا نذكر أيضاً أن عميد ملص، وهو من أهم سينائيي سورية، تكاد أغلامه أن تكون مفكرة شخصية، عدا عن شغفه بكتابة اليوميات (راجع «النقاد» العدد ٧٧ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٩٤). ويتطلب الأمر نفسه على واحد من أفضل المخرجين المصريين، وأعني يوسف شاهين، ولا يقوتنا القول بأن واحداً من أجمل إصدارات هذا العام كان «بيضة السماعة» لروؤف مسعد، وهي لا تعدو كونها سيرة روائية متميزة

واللافت حقاً أن خرجاً مسرحياً من طراز جواد الأسدي، وفي عز عمله المسرحي، كان متحمساً لكتابة سيرته حينما يخرج من التارئين وفي فترات الاستراحة

الخروج

السيرة الذاتية كفضيحة أخيرة

ولا سيرة محمدا. وهذا السب نشعر اليوم أن لا أساءة غيرنا، ولا صورة طارئة، ولا خصائص نفردنا. كنا هكذا هاتمين في عقلية كلياتية. نحو الفوارق، الاختلاف، التنوع، الزمن، المكان، في كتب. نعمل أفكاراً واحدة متكررة، خطابات واحدة نحفظها، والملبس، المأكول، المعاديات، التقاليد، الاحتمالات، الفن، كسل أوجه الحياة وجهة واحدة، مظهر واحد، وللجميع. فاعتقادنا كان أن الطمأنينة والراحة تأتيان في هذه «الحبة» عبر الاستقرار الأبدي لهذه «الفئة» الواحدة. كنا نخاف من التناقضات، من الأسئلة، من «شق» صف الوحدة، فكل تناقض وتنوع لن يعني سوى التدمير، وليس التغير فحسب، فكان راسخاً في ذهننا فرد الشيطان. (زعم الشيطان نفسه خرج من الجنة لسبب بسيط، أنه تمسك بذكائه، بمعرفته لذاته، لعزائه إليها إشكالية المعرفة حين تقاوم السيان!) كانت كل حالة فردية هي شذوذه. ابرهيمي - رحيمي - برجسي - أناني - حارس عن الصف - بورجوازي صغير - لائتمني ... الخ.

كان هذا منطق الثقافة العربية في لأعياها ووعياها، وفي عزمها السياسية وفي تشكيلاتها المجتمعية، فنجح إلى هذه «الكتبة» التي تحيل الكل واحداً نموذجياً معيماً. وكان من إزهاصات تداول السلطة والحكم والقمع المتعاقب عبر سلسلة أنظمة نيوقراطية - عسكريتارية - نيوتاليفارية في أن معاً، أن جعلت الرقابة واحدة من أضخم النشاطات التي تزاوفا، عبر «التي» شرس لا تهدأ ولا تنهال أو تهادن. ومن وظائف الرقابة الأهم هي نشر وهي واحد، وعقل واحد، ومبادئ واحدة، وتاريخ واحد موحد، وفن واحد، وفكرة واحدة أزيلا، أبدياً لا شك فيها. وكانت الرقابة (وما زالت) تخرس قسماً واحدة للجميع، يلتزمون بها في شق ميادين الأخلاق والسياسة والعمل والعائلة ... الخ. وهذا ما نتج منه القمع المسرف يقاتلونه تجاه كل جنوح نحو الخصوصية والمخالفة. ومعنى مختصر، تمت إعادة أي نزوع نحو أبسط أشكال الديمقراطية، ليس بالمعنى السياسي فقط، بل في كل أنواع التعبير وكل أوجه العيش والتفكير. ولا شك أن الابعاد التي اعتادت ذلك لا تمتد تطبيق بدورها أي بحروف أسود في هذا الضيق، فكان يجري إبعاده وذبحه وسنيانه باعتباره نقيضة وشذوذاً ومرفقة لا بد من نيلها كلياً. وفي هذا المناخ الإرهابي، تصبح السيرة، في معناها الحقيقي، عبارة عن «فضيحة» لا يمكن القبول بها، فالذي تعود له آلية الأسرار، ترعبه العلنية (كاملوا ردت الفصل على نشر رسائل غسان كنفاني إلى غادة السيان، حيث تنصرف لا بـ «البطل» و«النموذج»، بل بـ «الفرد» و«الإنسان»).

وعندما لم يبق شيء، عندما شعرنا أن ما يلي الأعيار هو السيان، انتهينا إلى أننا كنا مجموعة كلياتية، كما لو أننا شخص

إهم يكتبونها ليحفظوا، ليؤرشفوا، ليذكروا، ليؤرخوا كل المعلومات والحوادث. والوقائع المؤثرة، التي تخرن المعاني والأفكار، أو التي تدل بنموذجية على نبض زمنها، وعسل هندستها الثقافية، في مواجهة خطر فقدان الذي يتهدد وجود الحقائق الخاصة الأصلية، التي هي منبع كل فريدة وهوية وخصوصية ومنبع وتواصل. إنه أيضاً شعور يحظر الانقطاع وقيام صفر كبير بعدما انهار كل شيء أمام الموجات المتتالية من القمع والرقابة والتخريف والتزوير والطمس. ولأن المثقفين عموماً شعروا أنهم، بسبب تواطؤهم في الماضي على إهمال التفاصيل، ضيعوا ليس حقائق سياسية، أو فكرية أو ثقافية فحسب، بل ضيعوا تاريخاً كاملاً وفرصاً هائلة من الخيارات التي كانت تبدو أفضل لو نظر إليها بجدي أكبر، وربما لو تمسكوا بها وقتها لتغيرت معالم الحاضر الردي.

طبعاً، السرعة القياسية للانهيارات الشاملة في مختلف النزاحي فرضت تساؤلاً مفزعا على الجميع، ولم يعد خافياً على أحد أن الكلال بالبحر يربته تجاه التاريخ المكتوب، تجاه «القصة» الواحدة التي قبلها دون تمحيص والمائدة منذ زمن طويل، مهمل كانت تلك «القصة» (القصبة، السوسنة، لاستعير، الأميرالية، الثورات، الوحدة، إسرائيل، صلاح الدين ...). مجرد دونهما ضحمة؟ حدة من نظير «الفرع» المزعج حقاً أن هذا التساؤل لا يطال هذه السيرة فقط بل إلى برعوى أركان حياتنا برمتها. فليذكر كل الأهمية التي لقف عليها، لأنها ليست مجرد تراويع وعلامات، بل هي عباد تقامنا ووعيا وعصبيتنا ونوازعا وقيما ... الخ. وهذا الفرع الناتج من الخيفة التي نواجهها جعل مسألة التذكر، البحث عما بقي من ذاكرة تحميها من الفراغ، مسألة مطروحة بقوة، ليس على ما يكتب اليوم، بل على ما كتب بالأمس، لإعادة النظر فيه وترميمه، وربما أيضاً تصحيحه أو إيداله كلياً.

سجناء الوهم

إد هذا الأعيار بين لنا أن المضلة المربكة هي أننا تملقا بالشموليات، بالعموميات، والمجتمع الشمولي جعل الكل واحداً، لكن الأشد إرباكاً أن أي واحد من هذا الكل ليس واحداً مكتسلاً قادراً على الحضور بوصفه واحداً، أي منفرداً، وعلى هذا القياس صار الكل ليسوا شيئاً يعتد به على الإطلاق. ولهذا إذ سقطت الشمولية شعرنا أننا كنا سجناء للوهم، وبأبواب الجدران وجدنا أنفسنا عرلة، بلا شيء، بلا جسد، بلا ذاكرة، ولا أسرار خاصة بنا، بلا معتقدات تميزنا،

متفقون

مشردون بلا

مقاه ولا صحافة

واحد، خطاب واحد، أيديولوجيا واحدة (لتشمل مثلًا الزوج نحو تنصيب رائد في كل ميدان وجعل الكل أتباعاً له!). إستهنا بعد كثير من الهزائم والخيبات والانتكاسات إلى أننا وضعنا كل البيض في سلة واحدة، ودفعنا ثمن ذلك الكثير من التنازلات - التي أسميناها ومرحلية - عن الحرية الفردية، لدعوى قراطية، الشمولية، سوغنا أحياناً العنف، الاستبداد، الإحفاقت من أجل بطريات نهائيت عند أول امتحان. دفعنا ثمن ذلك أيضاً امتثالاً مشيناً للمحرمات والمنوعات وأخلاق قبيحة، لا ندرى مصدرها، وكذلك جملة شروط مكتسوبة ومكتومة.

عرفنا كل هذا بعد أن انهدم كل شيء، فختلنا السلطة والجموع، الحكام والجساعير، الغرب والشرق، المسلمين والأبيدولوجيا. خسرننا كل شيء... وإذا بنا بلا ذاكرة، بلا تاريخ، بلا دور. ليس كأشخاص فحسب، بل كفكرة بلاد ودولة، ومجتمعات حديثة، ومدينة. مثقفون مشردون، مفقون، مروضون، بلا مذمتهم بلا مفاهيمهم، بلا صحافتهم، بلا معنى يامتياز. خسروا كل شيء ولم يعد لدينا سوى «ذلك التفاصيل» التي أهدناها طويلاً، أي الذاكرة وحدها.

وكاننا إذ نكتب اليوم على كتابة سيرتنا، كل مجفودته، نطلق طفتنا الأخيرة البائسة، وربما تكون الواعدة أيضاً. إن السيرة الذاتية أصبحت تحد طابع الحدث ولصديقه، لأب يحملها تنسم معارضة جذرية جوهرية، من دور الشعر بعبارات هذه المعارضة. ففجروا نهائياً نحو إعلان مكتوبات الذاكرة وجعل الأسرار والصموت مكتوباً، يجعلها مستحوذة على صفة والمعارضة. فالتمائل في الأفعال الروائية ذات المسح السري والأعمال السياسية أو الشعرية أو السينمائية من الطراز نفسه، يراها تحتوي على سيات عدة أهمها: الأسئلة الوجودية، الجنس العائلي، البوهيمية، الفضيحة السياسية، الواقعية، النقد، السخرية، التحرر الديني، الترسجية... وهذه كلها لا تغيظ الرقابة محسب، بل تهدد ذهنية كل سلطة أرمنية كانت أم روجية، أحرية كانت (حاكمة ومعارضة) أم طائفية، أم ثقافية كانت أم اجتماعية. إنها «الفصححة» في رسم ليس على الأدب إلا أن يصحح بلا هراوة، بلا تردد.

مضاربون ومقاولون

في هذا السياق، المتقف أسباسبياً سابقاً كان أم مفكراً أم كاتباً أم باحثاً أم معلماً أم حتى مجرد طبيب أسنان، يشعر باغترابه عن الجموع، عن الوطن، عن إعادة التشكيل الجارية على قدم وساق في ترتيب المجتمع على أسس وثقافت جديدة لا ندرك ماهيتها (عقليون، مستثمرون، عاطلون، مضاربون،

أنسباء الحرب والمخدرات والتهريب، المستشارون، المقاولون... إلخ)، فيقترب اغتراباً معنوياً أو مادياً، أه كلها معاً، ونحس بمراة فقدان، وخسارة دوره التاريخي كمثقف «عضوي» (بحسب تعبير غرامشي). ربما هذا، ساهم وحضر على العمل في كتابة السيرة وأرشفة الذاكرة، كون هذه الكتابة رمزاً لاستمراره، ووجوده وحضوره في اللحظة التي يتهدد فيها مصيره بالزوال والاضمحلال أو التخلي عنه بقوة وعقلانية «المجتمع الجديد» مجتمع النسيان.

قد يجد البعض أن العودة إلى الذات، وسيرتها، نوع من الانكفاء أو ميل انفعالي (ردة فعل) نابع من موقف التفوق الرمزي، العصبي... لكن الواقع الذي تحدثه السيرة الذاتية، والتقنية التي تكتب فيها، تبدو عكس ذلك، وتتجلى كرفض جوهري للشاعرية الكلاسيكية، الشمولية التي أنتجت ذلك الأدب الذي مهد وسوغ «الجميع»، جسيم الثورات والقسطية والتعصب ورواية تمجيد الجماعة والوطن والأمة والكلمات الجوفاء. وهكذا يعود الفن بوصفه وعياً، عبر الذاكرة بوصفها المادة الوثائقية، لفتح البرع. وكان السيرة الذاتية كدليل فعلي من معنى بعد إسح حبيبه، ورن «بصاً تعيد اكتشاف حقيقة الأدب منه. دسكرة. يسيرة. يصحح البرع الشرعي على استقلال الذات الفكرية وعبراً لذات، فالسيرة تكتب حين يكون في مسجع عطلي غوش أخيه وشروطها فكانها لا يعود خائفاً من الإزعاج وإلى إعطاب الأقارب والعائلة والسلطة وأبناء القرية وأبناء وطنه جيماً. إنه هكذا يحصل نفسه ويجهد ونضحية وشجاعة اختلافه، ونجزة واستطراد حتى إعلان حضوره كذاكرة مستقلة في جسد مستقل.

وعلى ما تتاولناه سابقاً، يبين لنا أن المتقف / الكاتب ما زال مقتنعاً بإصرار بصفوره، وكمثل لرجعة نظر. وعندما انعزل وأصبح فرداً (أو أعاد اكتشاف فرديته) فعل الأرجح، لا يسعه، في مواجهة النسيان، بوصفه ضياع الماضي، إلا أن يبحث عن مسوغات لمعارضته، لمشروعه في تثبيت ما مضى، في إعلان أفكاره وتقدمه. وأفضل هذه المسوغات لفك عزله وهامشيته وكبح النسيان والطمس وسلوك الخفة، أن يجعل سيرته كقيمة قابلة لأن يشاركه فيها الآخرون. فالأفكار المجردة لم تعد تصل. إنها في حاجة إلى لحم ودم إلى حياة حقيقية مدعشة. وليس هناك أكثر إدهاشاً من سيرة مثقف عربي بقي على قيد الحياة.

لقد تحول المبدعون من أشخاص إلى رموز حية، فلا حاجة إلى الاستعانة برموز أخرى مستهلكة أو مصنعة. لقد غدا المثقف كونه «يمثل أسلوباً مميزاً للعلية وللأداء الاجتماعي، مادة الحكاية من جديده. وأصبحت السيرة ضرورة تحمي الكاتب من الخيانة، خيانة عقله وفكره وروحه. وهي، في

كاتب خائف من إعطاب السلطة والعائلة والجيران

يُتكرر: وفي هذا الإطار، يتوضح لنا أن إظهار السيرة الذاتية يعطي ثراءً، على المستوى الروائي، لا يمكن أن تعطيهها مجموعة روايات تخضع لمواصفات سياسية/ أخلاقية سائدة، كما تخضع لأسئلة النماذج العلمية. واستمراداً فإنا نستطيع الآن أن نتفحص هذه السيرة الذاتية، ونقارن تجربتنا نحن، وهذا يعني، على مستوى القراءة، أن الصورة الروائية ليست ناقصة أو خاصة، بل هي «معمرة».

عند هذا الحد، كتابة السيرة عربياً تعني التحدي، لأنها وكلما كانت أمانة للذاكرة، كلما كانت صريحة بل وقحة، عظم «دورها» كموقف أولاً، وكنازح مختلف، معارض ثانياً. وإذا كان فلوير قد قال: «ولكن أن ينسئ كل شيء، فلا يصير أن يدعي الضاد أنه ينسئ الواقع نفسه مرة جديدة».

لقد قال أيضاً رزوق مسعد في سيرته الروائية «بصية النعامة»: «أعتر أن من يريد أن يكتب، عليه بالضرورة أن يحفظ بمسافة بين الكتابة والمواقف الأخلاقية والسياسية». وأنه قد يجد نفسه أحياناً على مسافة بعيدة عن هذه الأشياء... تماماً مثل أفعالنا السرية في الحياة (ص 99).

بهذه النبرة الحارمة، التي تعبر عن انقلاب نوعي ضد الكثير من النقاشات السائدة في قواعد الأدب العربي المكتوب، لم تعد قضية الرواية هي «الشكل» فحسب، بل إن «الشكل» نفسه أصبح يصف يقتضي الكتمان الذي كان جارياً على الأفراد والجموع والكتابة معاً. فليس صدفة أن يكون يوسف شاهين في أملاكه القائمة على سيرته الذاتية، قد تجاوز كليشهات السيرة المصرية. كذلك بروز السيرة السورية على يدي ملصق وأسامة محمد للسبب نفسه. وليس صدفة شعور أغلبية النقاد أن الرواية (بطغيان السيرة الذاتية) قد غدت «ديوان العرب». وإن السيرة كافتتاح سردية تروي أيضاً في الفصائل التي تكتب اليوم، تثبت أنها قضية «شكل» أيضاً من حيث فرضها رحابة النشر والتفاصيل، ضد شاعرية الغموض والكليانية والضبابية. وهنا حظوة وأهمية قصيدة النشر، بذاتها، وتفاصيلها، وواقعيتها. فالطل، الشاعر ماذا حل به؟ لقد اختفى وأصبح وجوده مضحكاً، ليأخذ الروائي/ الراوي عمله ولتستمر الرواية، من الذاكرة، حتى لا يخل الصمت، الموت.

على هذا المستوى، قد يكتب لإنجازات الثقافة العربية في مضمار حديثها، أنها أنتجت تعبيرات قوية عن ذاكرتها الجديدة، عبر هذا الحضور البيي للسيرة الذاتية التي يتجلى فيها أحد أهم شروط الحداثة: انتصار الفرد وانتصاب الذات كحقيقة جسملة للرأفة، للروح، للطينة، للحرية أولاً... وربما فقط مواصلة استعادة الذاكرة (الماسمي كله) مستند للدخول مجدداً في المصاهرة، حيث الفرد يتحدى القدر

ويغلبه. □

الوقت عنه، المثال الساطع والتعبير الأرقى عن عمق الحبيبات التي مني بها، بحيث لم يعد لديه سوى مراحلة كل المراحل التي قطعها، أحياناً ليسخر منها، وأحياناً أخرى ليفسح في المجال للاعترين لأن يسخروا بدورهم منها. وفي المعنى الرصين، السيرة هي وسيلة لتد الحاضر والماضي، وفي هذا النغدد يعطي كتابها ذاكرة لجماعته، ويعمل الماضي معقولاً ومحبوساً وحقيقياً حقاً.

الحزبي يوزع الكوكابين

إلى هذا الحد أو ذاك، السيرة الذاتية أصبحت هي وحدها المعبر في مثالية مؤلفة من مشكلات الثقافة والوعي جميعها، فأصبحت موضوع الرواية بامتياز. فالرواية تعود إلى الروائي كشخص، لا كخيال، لأن الرموز استهلكك والشخصيات صمية المثال في هذه الحياة «العشوائية» (عدم صحة التصنيف الطبقي مثلاً)، في خضم غموض صورة السلطة. أستاذ الجامعة، داعية أصولي أو مسائق ناكسي، ربة منزل مجتدة في المخابرات أو تدبر حلقة دهارة، **الحزبي يوزع كوكابين...**

الخ. الشخص الوحيد الواضح هو **الراوي/ الروائي في ظل** استعالة الجماعة واستعالة المجتمع، بحيث المكتبات السياسية مجهولة المصير والقيم محل إشكالك الدقيق... **والراوي** هذا كله، أن الرواية نفسها أصبحت في وضع قوليت متنازع

الرواية عنه.

عمل هذا الأساس، السيرة هي اقتراح نوعي، بوصفها إشكالية تقنية (البنية، اللغة، الأسلوب). والرواية العربية، وكأياها تجاورت المحاكاة، هي على عتبة استكشاف محيلتها الخاصة والجمعية، الذاكرة الذاتية بكونها شكلاً أيضاً قبل أن تكون مضموناً جذاباً. وهنا نطرح ببساطة تساؤلاً من الطراز الأول: هل هذه السيرة الذاتية في مجموعها تؤلف، كنص واحدة super Novel (سوبر رواية)؟ فمن المعروف أنه جرى تعطيل الطاقة الثورية للأدب العالم عبر انتصاحه في مجموعة إرباكات لا حصر لها، واستهلاكه في طواهر سياسية غاشلة. ولعل الروائي العربي اليوم يتفكك كل هذه الارتباطات، معاناً نفسه قبل فوات الأوان، من خلال المجازفة، والجسارة، والشفافية التي توفرها السيرة.

الملاحظة المهمة أن كتابة السيرة، على أنواعها، تفرض لغة تتوارى مع النبرة الذاتية. وهذا أدى إلى تضررات ملحوظة في الإنشاء وطرقه ونتجت منها أشكال وبنى تعجيدية في السرد الذي أصبح حراً وأكثر انسيابية ومرونة وذا طابع ابتكاري لا

ليس أكثر إدهاشاً
من سيرة
متقف بقي حياً

عَاهِلَةٌ الْكَلَامِ



■ المَغْرِبِيَّةُ تَكْشِطُ قُتُورَ الْمَوَاسِمِ. تَدْخُلُ فِي عُمُومِهَا
مَدَنٌ لَيْسَتْ تَرَاهَا التُّوَارِيسُ جِوْنٌ عَجِيءٌ حَنِينًا جَرِيحًا
صَهِيلًا يُشْبِهُنِي رُمَانَةٌ عَدْرَاءٌ إِلَى جَنْسَدِي الْبَحْرِي
الْمُنْفَى تَدْخُلُ وَلَهُ مِنْ تَرَائِبِهَا خَيُولٌ ذِمِّي تُرْجِي عِلِّيَّ
أَوْتَارَهَا الْبَنُودِيَّةُ كَيْ أَغْنِي مَوْنُولُوحَ الْمَوْتِ ○
(إِذَا لَمْ تَكْشِطْ قُتُورَ الْمَوَاسِمِ الْمَغْرِبِيَّةُ هَلْ أَكُونُ فِي

بِلَادِ الْوَقْتِ ذَاكِرَةً؟) ○

الْمَغْرِبِيَّةُ تَلْبِدُ عَيْنَ الْوُجُودِ لِتَهَيَّلَ نَفْسَ الْغَوَايَةِ
الطُّوَيْلِ الطُّوَيْلِ وَأَعْتَقَ مَبَاهِجَ الشُّرُودِ فَبَلَاخَةَ
الْجُمُوحِ رِبَابِ الرُّغُودِ الْعَرَعَرِ الْبَهِيِّ الرُّمَالِ الْخَيْرُونَةِ
كَرْمَالِ الْمَدَسَاتِ فِي تَوْلَةِ الشَّمُوسِ الشَّرَاطِيَّةِ
الشَّوَالِيَّةِ مِنْ قَرَجٍ رِيغِي تَأْمِرُنِي مَقَاتِنَ صُبْحٍ عَارٍ
إِلَّا مِنْ رِيحِ الشَّعْرَاءِ الْبُرْزَةِ تُحْصِدُنِي كَيْ أَكْثِفَ
عَنَاءَ الْبَحْرِ أَوْ أَسْتَرِدَّ أَمْوَاجَ كِتَابَةِ هَادِرَةِ ○

لِلْمَغْرِبِيَّةِ دَمْعِي يَسِيلُ عَلَى جُرُوفِ أَصَابِعِهَا الْأَرْزِيَّةِ
الْأَرْزِيَّةِ حُدُوسِي تُصَاعِدُ مِنْ أَقَالِيمِ الْبَلَاغَةِ مِنْ سُورَةِ
الشَّهَادَةِ مِنْ أَقْصَايِ الشُّرُوقِ احْتِفَالِي بِالشَّمْعِ الْخَدَانِ
يُزَكِّي سِيرَةَ الْخَيْرِ طُغُولِي الصُّعْلُوكَةَ الْخَلْبَاتِ تَعْمُجُ
بِإِسْرَافَاتِ زَاهُوِ الْحَصِينَةِ النَّهَارِ النَّهَارِ إِذْ يَحْلُبُ لِنَشِيطِي
الْفَجْرِ تَذِي الرُّكَامِ ○

عَارِيًا يَا الْمَغْرِبِيَّةُ هَكَذَا عَارِيًا عَارِيًا أَجْبَلِكِ فَاذْنَلْقِي
عَلَيَّ صَبَاحًا وَسِعِيًّا يَتَلَهَّنَانَا صَبِيحًا أَوْ تَغْتَفِي الْأَنْ
الْآنَ عَاهِلَةُ الْكَلَامِ ○

(*) الْبَيْلَمَانُ: بَيْتٌ كَثِيرٌ يَنْجَلُّهُ فِي الْأَرْضِ، يَنْتَبِثُ بِكَثْرَةِ فِي بَوَائِي مُسَلِّطَةٌ
الرِّيحُ - شَيْءٌ مِنَ الْحَرْبِ





الروح وطعامها العجائبي

الولاية السماوية

يقارحها المجرى، بل معرفة كيانية للأصول. وباستظهار الإنسان
أساطير الأصيل (العالم، الحيوان، النبات، الإنسان) يسترجع
أسرار المحبة وفصاحة لفسادها والإنسان الذي يعيش
أساطير، كما يقول الإنسي مرسيا إيلاد: «يخرج من رمة
الديوي الكروبولوجي ليخرج رماً محتجباً كيماً، زمت مقدس
أولياً. وهو زمن يمكن استعاضته على السديم»^(١). وأهم
العروقات التي تفصل الإنسان المعاصر، وتحديدًا اللاتدين،
عن الإنسان الديني، تنجح في أن التدين يصفي على علاقته
وممارساته العنصرية والعريولوجية، وخصوصاً الغذاء والحس
أعاداً لاهوتية، فإذا كان اللاتدين يعامل حسده كمعيار
لكيونه، يوصفه من أحسن خصوصياته - الحسد هو الآن -
فإن التدين لا يدركه إلا بموضاً في قصص أسطوري يؤهله من
حلال مواضع محددة (فتحات الجسد، الأطفال، لشعر،
الأعضاء التناسلية) بالإطالة على المقدس، والوصول إليه عبر
سلوكيات مخصوصة ومقنة متطلبات الحسد العنصرية تنوع
ومع خريطة الحقيقة الشعائرية ويحسم عن ذلك عدم تمتع
المرء بأي استقلال مادي: أو دلالة عضوية، كما يقول
غوسدورف^(٢). إن تعزفه بأصل شيء يكسبه القوة المحورية
التي سواستها يفتح في السيطرة عليه وأن يعيش لإنسان
الأسطورة معاً أن تملكه القوة القديمة المثيرة للأحداث التي

الإنسان في سلوكه الغذائي منذ أقدم
العصور بقيمة مقدسة للطعام وهذا
التدين نابع من كون المصدر الغذائي
الأصيل مصدراً سلبياً وما وجوده على

إعترف

الأرض إلا انعكاس لوحده في السماء والسلوك الشدائي مثل
أي سلوك ديني يقوم على معايشة الأسطورة العذائية طقوسياً،
أي يتمثل أعمال الكائنات القوقطية التي أوجدت هذا الغذاء
والتي قامت بتلقين الأسلاف كيفية تقليدها في عملية إعداد
الأطعمة، أو رزع المحاصيل وقطعها وحصادها فالسلوك
الغذائي سلوك أنطولوجي يتقرب فيه التدين من القوى العليا
والعالم المقدس بتحسين «Actualisation» الحدث الأولي
الأصيل الذي أوجد الطعام فالقيام بها لا يتعلق بمعرفة

يجنبها ويعد حلفها.

غذاء مقدس



والطغس الغذائي بقدر ما هو ظاهرة طبيعية بيولوجية، فإنه لدى المشدين، خصوصاً البدائي، تقرب من القوى الفوقطبيعية، وهذا التقرب يتم عبر الاعتقاد بالتحويل والمبادلة. فالأرباب ياكلون من الطعام نفسه لأنه طعام مقدس. والإنسان يبادل إلهه بتقديم الأضحية له من طريق المائدة.

ومذ القديم أقيمت وجبات جماعية بقيت إلى ما بعد ظهور المسيحية، تعظيماً للأله على سخائه ومباركاته الإنسان. وغالباً ما تعلقت الفداسة بالأعجوبة الغذائية. فالزوح بلين «Pline» يذكر أن في معبد ديبويروس (باحوس) إله الخمر في جزيرة أندروس «Andros» نبع ماء يتحول خراً في الأيام السبعة المكرسة له من شهر كانون الثاني / يناير. بيد أن الأعجوبة عسيرة داخل المعبد، وتنتهي خارجة حيث يعود الخمر ماء»

كذلك يروي إنجيل يوحنا «الإصحاح الثاني»: أن المسيح في عرس قانا الجليل حول الماء خراً وهذه بداية الآيات فعلها يسوع في قانا الجليل وأظهر مجده فليس بتأجيله.

وحصصت الشعوب الوثنية زبناً للعبادة، وكانت حصصه من الطعام في كل بيت روماني مذكورة على ربات العدا «بينات» «Pénates». والعادة أن توضع تماثيلها الصغيرة على الخوان قبل تناول الطعام. ويتم الصمت على أفراد العائلة حتى يأذن الأب مباشرة الأكل قاتلاً: إن الآلهة سعيدة الآن. أما الفتيات التي تقع من أفواههم فتحرق في الوقد تقريباً من البيئات. وثمة ثمار وأغذية وقف على أرباب: البلوط أو السديان لزبوس (جوبيتر) والحنطة لديمتر والكرمة لديونيزوس (باخوس) والرمان لأنيس.

تنسجم الظاهرة الغذائية في منظور ديني يربط الجسد بالقدس. وغير لدى الإنسان المشدين عبر مصفلة الضوابط اللاهوتية التي يلودها التعليم والموصايا وطرائق التقنيات الشعائرية، لا استحلالاً للمتعة البديهة أو درءاً للاستمرار فحسب. وإنما أيضاً لكسب قط كبير من القداسة ومن السعادة الروحية، ونجياً لغضب الآلهة أو استرضاء لها من خلال طقوس التضحية. وإن كان ثمة ضرر فهو معسوي في المقام الأول، تحريمه الأديان والشرائع. كذلك التنصر والاستبذار من تناول بعض الأطعمة سنة دينية. لذا فإن تصفيف العدا بين تحليل وتحريم، وإباحة وحظر، لا يتخضع

للقاعدة الصحية الحديثة. ولا يمكن استبدال معادلة مفيد وضار بمعادلة حلال وحرام، إلا عبر هيئة السطرة الطبية المعاصرة المغفلة. فالإنسان المشدين يرى في الصعام أبعد من حصائصه الطبيعية وميزاته الكيميائية والمضمية. وسلوكه الغذائي يخضع لسنن ثابتة وواضحة. ومن الجلي: وأن التحريمات لا تتج من خصائص الأنواع بل من المكانة التي تُعطى لها في متن نسق أو أنساق متعددة من الدلالات. وقد لاحظ تيسيان، على ما يذكر كلود ليلي ستراس أن انتهاك المحرمات الغذائية يحدث عند قبيلة بوناي Ponapé بعض الاضطرابات النفسية التي تشبه بموارضها بعض ظواهر الحساسية. أي أن الأعراض التي تبدو طبيعية تدخل واقعاً، في نطاق التشخيص الثقافي. كذلك القول في استهلاك بعض الأطعمة التي يُعتقد بقدرتها على منح مستهلكها التلوق والمحظور ليس صحيحاً إلا من خلال المنظور العلمي، ولدى من تشبع بالمبادئ العلمية فعزاً الامتناع عن أكل أنواع من الأطعمة خصوصاً بعض أصناف اللحوم (لحم الخنزير عند اليهود والمسلمين) إلى الحرص على التزام القاعدة الصحية ذات العائفة التحصينية والوقائية من الأمراض المعدية والجراثيم

أي ما يوافق التصورات العلاجية الحديثة. وقد حاول عدد من العلماء اليهوديههم دانييل مانت، إجراء تجارب للكشف عن الجذور الصحية للتحريم الحيواني النجسة، كما وردت في سفر التوراة. فمخلط شرباً من لحوم الخنزير والكلب والأرنب والحمل والكواسر والأصاكن دون حرافش، فليس له أن مرق هذا المزيج كان ساماً. ثم خلط مرق الحيوانات الملعلة فوجدته غير سام!

بيد أن الفارق عميق بين الذبعية الطفوسية والعساية الصحية المعاصرة القائمة على العزل والتعقيم. وفنن نخل الجراثيم والبدائيات يطردون الأرواح، كما تقول الإنسانية ساري دوغلاس. وعالم البدائي المشدين واحد ومتصل، بينما علمنا متعدد ومتصل والمحظور الذي يتعلق بفكرة النجاسة أو الدنس. وهذا المفهوم غير مفيد بالطعام المضر، وإنما يتصرف إلى التمييز بين طرائق الذبح والزكية. بين ما أكل له وما أكل لغير الله به. ويتخضع لمعايير أيديولوجية دينية تتشدد حيال دين صاحب الذبيحة. إذ كانت التعاليم الزرادشتية مثلاً، تحظر على الرادشتي تناول طعام أقره له غير زرادشتي، مل تحرم عليه حتى لحمه. وهذه التحريمات الدقيقة والمفصلة تظهر على مستوى تحضير الطعام، وتصيب خاصة طرق الطبخ واستخدام الأواني، خصوصاً عند اليهود. وهذا التفرق لا علاقة له من قريب أو بعيد بحدوث الضرر المادي، وإنما يرقى



الإنسان وطاقته الحيوية. لذا شاع عند البدو أكل الأكباد خصوصاً في حالات الانقراض. وقصة هند بنت عتبة معروفة وهي التي استخرجت كبِد حِزَة من عبيد السطَلب عم النبي وسُميت أَكَلَة الأكباد. وعادة أكل الكبِد في العموم، طقس ديني تعبدية^{٤٠}.

وحيث تحلوا الإنسان الرغبة في أن يخلد، وأن يبقى جسمه بقاء الدهر، فإن هذه الرغبة دفعت إلى أن يتصور أن الغذاء، من طريق التحول المضمي، واستخلاص جوهره الغذائي، يمكنه من الحصول على أكبر الحياة واجتياز القدرات المطلقة لإطالة الأعمار. ولعبت أسطورة المضم وتقنيات تجدد الشباب السيميائية بواسطة «الحجر الفلسفي» دوراً بالغاً في هذا المجال، فغدغ الحصول عليه أحلام البشرية بالخلود حباً مبدئية. وعُبرت تحولات «الحجر الفلسفي» عن مسار العملية المضممية الترموزية. وبالإجمال فإن تقنية السيمياء واقعة تحت سيطرة الاعتبارات المضممية. وأكدت الوثائق الصينية القديمة على الاقتران الواضح بين تحضير الذهب والحصول على شراب الخلود. ويقول نص صيني أن الكيميائي دوي بويانغ، استطاع إعداد «حبيبات الخلود» وابتلع واحد مريد به وكتب له بعضاً من هذه الحبات. والتحق الجميع كما تقول الرواية بمواكب الخالدين. كذلك اعتقد أن أوكسيد الزئبق يساعد على إدانة الألبان وتحققها. وكان الكيميائي كوهنج (٣٤٣-٢٨٣ ق. م.) يظن أن شرب عشر حبات من مزيج أوكسيد الزئبق والنحاس خلال عام، يعيد السواد للشعر الأبيض، ويُنبت الأسنان الساقطة. ومن أولاد الخلود فعليه أن يداوم على هذا العلاج مدة عام. وعالماً ما كان البحث عن الإسبر مشغولاً بالبحث عن الفرائس والجوز السحرية^{٤١}.

وطلب الخلود يمكن نيله من الغذاء الطبيعي أو من الغذاء المصنّع والمحضّر والمستحل أو من الغذاء الحلمي المتخيل (الولاية السالوية). وجميع هذه الأغذية ذات أصول ساروية ومفاعيل روحية.

خيز الجسد

وأكثر الأطعمة شيوعاً الخيز، ويعبر اقتسام الخيز في معظم الأحيان عن المشاركة الروحية. وتوافره دليل على فيض العطاء الإلهي. وتقدم الخيز في طقوس بعض الأديان البدائية مالوف باعتباره طعاماً للافنة. وفي الكنيسة المسيحية يُقسم الخيز في طقس «الافخارستيا» eucharistie (القرآن المقدس) لصالح الجميع حيث يندو جسد المسيح الذي يمثل الخيز المصدر الأساسي لوحدة الكنيسة ورسالة المؤمنين. كذلك يدل الخيز على كلمة يسوع (خيز السَّهْل الحقيقي) (يوحنا ٦: ٤١)،

إلى مستوى دلالي مختلف، يعينه ويحدده تنظيم اجتماعي أخلاقي خاص، وروية دينية متميزة

أكلة الأكباد

وإن كنا نحن المعاصرين نتناول ما نرغب فيه من الأطعمة دون محظور إلا المحظر الصحي، فإن كثيراً من الأديان تعدّ استهلاك ما يُسمح باستهلاكه عملاً مقدساً. وإضفاء القداسة على الغذاء ناجم عن طبيعته من جهة، وعن طريقة تناوله الاحتشائية والجماعية في معظم الأحيان. ولا تزال هذه الرواسب الميثولوجية تستل إلى بنيتنا العقلية والسلوكية. فطقم الولائم المقدسة داخل أضرحة الأولياء (الغرب العربي على وجه الخصوص) أو يداوى المرضى بأشربة أو طعام موضوع في الأواني المكرسة هؤلاء الأولياء أو القديسين. وثمة عادات أخرى من أصل آداب المائدة باقية من عبادات وطقوس، لم يمد الإنسان المعاصر بحيلها اليوم على نصاب الكائنات الغيبية.

وحيث إن الغذاء هو المخزون الحقيقي للطاقة والثروة. تصور الإنسان إمكانية انتقال صفات المأكول إلى الأكل. وهو تصور أساسي في البطانية الغذائية الإسكندرانية. فبالإسفل السايوي للطعام التي هي الحيوانية يصاحف نقلها من خلال عملية المضم. وعالماً ما تتجدد هذه المضم منحى تحول المعصوي المادي إلى النفسي الروحي، مما يعني على الغذاء مبدولاً أو قسماً حفيداً ذات أعداد متعاقبة وحده. الطعام لم يحم فقط لتغذية الجسم، بل أيضاً لتغذية الروح والطبيعي هنا يتحول إلى تقائي. واللذة الحسية إلى لذة روحية. فاللذة، كما تصورها العقل القليل علمي وخصوصاً السيميائي الذي يشتغل على الكيمياء السحرية، فرب حراري لتحويل المادة الكثيفة إلى عنصر أثري. وبفضل حرارته تستخلص الملعدة الجواهر نفسها التي تستطيع الكيمياء إنتاجها بواسطة النار. وتفضل الملعدة مثلاً تفعل النار وهي تأخذ من النيز مثلاً، روحاً يصعد إلى الرأس. ودرجات طهي الملعدة كافية لإبراز خصوصيات الجوهر^{٤٢}. كذلك أقامت الذبعية السيميائية علاقة مثلية بين الغذاء والحرارة والولادة وفالذين يرغبون في ولاد ذكور يعملون على تناول الأطعمة الحارة والمشتعلة.

وظن العربي الجمالي بوطلة التصور الذي يعزو إلى الأطعمة صفات سحرية تنتقل من طريق التحول إلى الإنسان، أنه يجوز يأكله الكبِد القوة والشجاعة والقدرة على التحمل، لأن الكبِد في نظره وسط الجسم، أي بؤرة القوة المقدسة، ومركز روح

الجليب رمز
الخلود
والديمومة عند
الإغريق

حليب الكون

والحليب هو الغذاء المعطي لجميع الكائنات. وكل شراب لديه مثابة حليب أمومي. والصوفيون يرون في الحليب رمزاً للاتحاد بالذات الإلهية. قشبة القديسة تيريزا الروح طفل يرضع ويتلذذ بحليب أمه المتطهر في فمه.

وهذه الصورة الحليبية شائعة لدى الشعوب التي تقدس الإلهة الأم. وغالباً ما تفتقر صورة الحليب مع عصاة بعض الثمار خصوصاً ثمار التين الشبيهة بالأثداء وعصارتها الحليبية اللون. وأحياناً تناظر ثماراً مثل العنب والفم.

والحليب في أناشيد والقياد غذاء الأرباب المتعلق بالمعرفة والحلود. وفي الرومانا يخض التينان والكائنات الأسطورية الصالحة) بحر الحليب الكوني لاستخراج الزبدة المصفى التي رز منها الأرباب والخوريات، وخصوصاً لاشمى ربة الثروة وعد المصريين بُعد الحليب شراباً سيلاً وعداء عمودياً عملاً بطقس الحبوب وبكوبة وسرير التوفيقية وحماية. كذلك هو رمز حديد والنعمة عبد الإغريق فهرقل امتص حليب الخلود من ندي هيرا وفي الديانة الطوطية ينظر الحليب الرعي لصي والإشراف روعي. وفي علم الرؤيا الإسلامي أن من يحم شر الحليب يشا يحمز وفيها وعلماً وعصره ويصدر حليب سي. وهذه العلاقة ذات الإجماع الجسي لا تقتصر على الحليب بل تشمل عدداً من الأغذية الأخرى^(١).

وعالياً ما لاحظت الدراسات الإنسانية تطابقاً عميقاً بين العلاقة الجنسية واستهلاك الطعام. وبين علاقات الزواج

الذي هو جوهر الغذاء اليومي. الحيز هنا بديل الجسد. ويرى جورج تومس في شعيرة الوجبة المقدسة بقايا من التولمية الطوطمية. وكان عابده ديونيزوس وأتيس وميثراس يؤمنون بأنهم يلتهمون، من خلال الوجبات التي يقدم فيها الحيز أو اللحم، الأجساد المسحورة لأختهم كندلك في أسرار إيبيسوس «Mystères d'Eleusis» كانت تحسّر شعيرة لعشاء الرباني. وهي وجبة من دقيق الحنطة والماء في جو سري. وبعد الانتهاء ينظر المحصلون صوب السماء هاتفين «إمبري». وينظرون إلى الأرض هاتفين: «إملي». والطقوس مصممة في الأصل كإرت من السحر الزراعي متراف مع بدء موسم البذر والزراعة^(٢).

وفي التاريخ العربي أن حدان القرمطي أقام بعض الشعائر الرمزية. وكان أتباعه من القرامطة يؤدون إليه ضريبة «البُلعَة» وهي ضريبة خاصة يدفعونها من أراد أن يشارك في غنيمت الجنة. ولغة البُلعَة تعني كمية الغذاء الضروري لاستمرار الحياة. وسميت تلك الضريبة بذلك، لأن من كان يدفعها يحصل على قطعة بحجم حبة البندق من غنيمت شهري، زعم حدان قرامط أنه غذاء أهل الجنة. وأنه مرسل من لدن الإسماء المحتجب^(٣).

ولا تزال العادات العربية تنظر إلى الحيز نظرة تقديس ونبيل. فمن يمس بقدمه أو حذاءه فتات الحيز يلعنه يوم القيامة بجفون عينه. ولا تُعد اليد لأخذ الحيز من مكانه أكلة دون ذكر الله. وينبغي أن يؤخذ باليد اليمنى تبركاً حتى لا يشايطونا إياه الشيطان. وهذه العادات متعلقة بالنظرة السحرية إلى قوى الإنتاج والمطاه^(٤).

- (١) Rhodé, Aspect du mythe P. 1-34.
(٢) Gurdorf Mythe et métaphysique P. 135.
(٣) «Noyon Les clefs passées du Christ-tapisme P. 63.
(٤) Bayet, Les cultes égyptiens Romains, P. 63 - 64.
(٥) كلود لوي سترووس، الفكر الديني، ترجمة د. نظيم الجليل، ص ١٧٢ - ١٦٥.
(٦) أندروجا ساوي، دوفلاس في الشرق، أوياً يُظن أنه الشرق بين الطبيعة الدينية والعلمية اللائقية.
(٧) حلسون بالسلور، تكوين الطفل العلمي، ترجمة د. عجيل أحمد خليل، ص ١٣٧ - ١٣٨.
(٨) د. علي زيمور، المستقبل العلمي للذات البشرية، ط ١، ١٩٧٧، ص ١٣٥ - ١٣٨.
(٩) ميرزا الجليل، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ص ٢٥٨، ٢٥٣، و٢٣٢، ص ٣٦ - ٣٧، وأيضاً ترجمه عبد الحفيظ عباس.

صدر حديثاً



الشيء بعناية فائقة وفق أصول وقواعد دقيقة. ويرى الاحفال بالشاي إلى أسطورة تقول أن شجرة الشاي بنت من أحضان سودا التي اقلتها ورمها بعيداً ليتمكن من السيطرة الدائمة والاستغراق في التأمل. ويتأثر بودية الرن أصبحت نبتة الشاي تعبر عن طهارة الروح ويظهرها^(١٠).

وثمة مشروب مشابه هو القهوة. لم يُعرف عنه أنه شراب مقدس، غير أن طقوس إعدادها، والأجواء المحيطة باحتساءه، أوحى لبعض الباحثين بمقارنته بتحضّر الشاي في اليابان. وبأنه أشبه بمشروب إلهي، فيقول بوليبوس ليس في كتابه «مدايات الثقافة الإنسانية»: من رأى مرة مجموعة من الأعراب المتشردين بالبراس مجتمعين لتدقّق المشروب «الإلهي» فلن ينسى حسرة الجسد التي تسود مثل هذه الاجتماعات الاحتفالية^(١١).

والتيغ هو الآخر يُستهلك شعائرياً عند معظم قبائل أسيركا الوسطى والشمالية لاعتقادها بأنه ذو منشأ إلهي. وهي البلاد الأصلية لزراعتها قبل وصول الأوروبيين.

وتبع منه «عشة مقدّمة» يدخلها الأميركيون القدماء في احتفالات عامة ودينية. ولم يكن التدخين في الأصل عند الهنود الحمر سوى طقس ديني. ولا تزال مآلح المجذرة الحمراء في «بابايتون» التي تصنع منها الغلايين موضعاً مقدساً عند جمع قبائل الهنود. وثمة قبائل أخرى في كاليفورنيا تخرج النبيغ مسحوق ككس الصدغ الشوي أو تنقع أوراقه في الماء وتشرّب القطر. وبشكل دخان النبيغ «غيموا» تولّد المطر و«رمز» ومذاقه الحاد يجعل على الظن بأن شاربته تسوّر حلة من الوجود الديني. ودخانها يُذكي روح الشجاعة عند المحاربين وعصارتها تقلّف في عيني الكاهن المنبذ لتمنحه البصيرة العقلية. وتُفث الدخان إكراماً لأرواح زعماء القبائل^(١٢).

ومن طقوس ديانات الحب في الشرق الأدنى القديم وثقافات حوض المتوسط تعاطي المخدر المستخلص من نبتة الخشخاش. وهي موقوفة على ديمّر ربة الحنطة والخصوبة. ويرمز الخشخاش إلى دورة الموت والبعث. واستخدم في طقوس الحب لبوغ حالة من الوجود الصوفي. وظلت هذه الطقوس قائمة في أنحاء مختلفة بصورة سرية حتى ظهرت لدى إحدى الفرق الدينية المعروفة باسم الخشخاشيين في العهد العباسي الأخير. ويكتف تاريخ هذه الفرقة الكثير من الفوضى ورمز التشويه التعمّد. ولا تُعرف حقيقة هذا الادعاء الشائع عند المؤرخين.

وهكذا لا ينفد الطعام العجائبي من حلو ومر، من عل مألدة الروح. الروح التي تشوّج للجسد ما تعقد أنه يشتهي، والتي تصنع من غذائه وعاء تشرب منه كأس الخلود والعظمة.

والتحريكات الغذائية. حتى إن بعض اللغات تعبّر عنها بلفظ واحد. كذلك يعقد التحليل النفسي علاقة وثيقة بين الشراهة والغفلة. أي بين البطن الحضي والبطن الجني.

والغذاء الذي يصاغي الحليب يتعدّد دلالاته الروحية هو العسل. ويُعتبر في الحضارات الزراعية الدليل للثالي من حليب الأم. تمنحه ربة الحياة والوفرة والطعام «سارفاي» عند الهندوس. وتصفه «الأوباشاده» بأنه «قلب الأشياء»، و«الفيداء». بأنّه مبدأ الحبيب ونبع الحياة والخلود. وكان الإغريق القدماء يتصورون أن العسل قطرات ندى تعلق على الأشجار خصوصاً اللوط ثم يجمعها النحل من على الأوراق. وهذا الطعام كان غذاء البشر في العصر الذهبي للكون^(١٣) وما بدكرنا بأنّ طعام اليهود المعاني.

ونقرن الخلطة بين العسل والحليب فيجربان جدداول في الأخيرة أو في الأرض الموسومة. وثمة غذاء سايوي هو الهيدروميل «Hydromel» أو تبيذ العسل. شراب الخلود الإلهي في عالم الأخيرة. وغذاء الأرباب الذي يجد أصهارهم السرمدية، وشراب الحكاء على الأرض. وتروى القليلد اليونانية أن فيثاغوراس الحكيم لم يكن يفتدى إلا بالعسل طوال حياته. وهو غذاء الملقّين الجسد في الديانات السرية (الميثريّة الفارسية).

ونظاف العسل يتحدّ طعاماً مقدساً مقدّماً في النبال عند قبائل «المورونين» وهو من التقاليد التي تنتقل من جيل إلى جيل. ويبدأ موسمها عادة بعد الاحتفالات التكريمية في ذكرى ولادة بوذا في نيسان. وفي اليوم الأول من القطف يخصى بذلك استرخاء لقولوا إله الصيد والغابات. وحماية من أنقى النمل^(١٤).

شجرة بوذا

وشرب الشاي الذي يُعدّ من أصول الشيفافة في مجتمعاتنا المعاصرة، وأحد المشرّيات التقليدية المُصنّعة يتخذ في الأيام شكل الوجبة الشعائرية. وهي شعيرة تأملية تدعى «Chanoyu» وترمي إلى إضفاء المادّات التسليّة. وكبح جماح الاندفاعات الذهنية والعاطفية. وتحقّق جواً من التأمل الهادف الذي يجرّ الفكر من ارتباطاته اليومية. ويجري هذه الخلطة عادة في غرفة متراصة خالية من الرياش والزينة وذات مدخل منخفض. ويُفترض في المدعوين قبل ولوج القاعة الطهارة ومضمضة أفواههم وغسل أيديهم في حوض غصص. والكوع على ركبهم دلالة على الخضوع. ويظهر

(١٠) جورج كوسين:
«إسبيلوس» و«الشيعة»
من (١٧، ١٨٨٠).
(١١) بيلجي جوري: من
تاريخ الحركات الفكرية في
الإسلام، ص ١٦٣.
(١٢) د. حسن زحمر
التحليل النفسي، ص ١٥٦.

J. Chevalier, A. (١٣)
«Gheertrien Dictionnaire
des symboles» P. 556 - 557
Ovid Les mèta (١٤)
morphosis P. 44
(١٥) حويلر دورانت:
الأنثروبولوجيا - ترجمة د.

مصباح الصدق، ص ٢٣.
Flam. Encyclo. (١٦)
p. 432 - 440.
(١٧) بوليبوس ليس:
مدايات الثقافة الإنسانية.

ترجمة كاسل إسبيل:
من (١٢٢، ١٢٣).
(١٨) المصدر نفسه.

ص ١٤٦ - ١٤٧.
- Chevalier D. des sym-
boles, p. 945.

(١٩) برنامج في موضوع
الحكمة.

- فرانسوا المصوّح: لفهم
عشاقنا من ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠.

٢٥٥
- Chevalier, D. des sym-
boles, p. 1016 - 1018.



عطر

كنا

فهد العتيق
السعودية

تسير في الطريق الطويل معاً ظهر يوم العطلة، كان الطريق مطلياً قليلاً، وكنا نرى على صفوه عراً متوحمة ومنازل صغيرة واطئة، وكانت تبرز الأبواب المودنة المدهونة بكل الألوان، يسمت من فحطب 'صو' المصبوح الوجه، وكان لاس عرجون ممتلئين برائحة المستنقعات والرطوبة، يركضون في الشوارع الضيقة، وفي طهر الجمعة يرحل الرجال إلى المساجد في احتفاليات واضحة وبغور تكتسى على نثره احمران بالأصفر الفاتح، يخرجون بعد أن يستحموا بالماء والصابون والمطر، يخرجون ليروا أنفسهم أو يرى بعضهم بعضاً وكب يستطيع أن يمشي رواق الصبايون سبت من أحساد الموططين ومن أمواتهم، الموططون وحدهم يشقون الشيب والعنبر، وكنت ألتصق بكلام الطابع صحياناً، والأطفال في عريم الممتاد، والشباب يروحون ويحيثون، وبعيد كدلت، وكان ثمة موسيقى تنبعث من هنا أو هناك ولثة وجال حزبنون ويجلسون أمام الأسواق في حاضن، يشربون لشاي ويدخسون وحلهم ساء ببعض، في وقت معاً بالدهول الخليل وروائح الرطوبة والظلمة.

كان الطريق معتماً والحارة نصف مقفصة، تسير في غير اتجاه كأنها سقاية ثلثة، وأما أراك أحياناً تقف في هياك حلق البات ذاتها، بعيدة عن العيون، أراك من البعد شاهقة مثل نخلة، تزين أنك تسعين وجهك السارع وكامل جسدك على ظهر عيمة طائفة تلف البلاد، أو تطل من علو يلق سموها على حارة تشبه طمعة صائغة، تنقلب إلى عمرات صغيرة ومتعرجة في الليل الغامض لتستل بأثار ركض حيوانات نائمة وتخلصات سارل وسواد وصمت، وفي الصباح تزين حيات الضوء وتستعين لأول المصاير. وبا فحامة سيدنا الوقت! لقد صفقت أظفار الحارة على أرواحنا وصمط كمان ناعمتان على وجنتين صحراويتين فتحر الرأس ماء وأعشاشاً وبخللاً وذكريات وهواً ودوداً صغيراً، وما زلت أراك تقفين هناك بعيدة عن العيون، عندما التفتيا وتحذشا وقلت لك أنك لست المرأة الوحيدة في هذا العام التي تنكي كثيراً وتنام قليلاً، لست المرأة الوحيدة الجميلة التي لا تمشط شعرها ولا تغلم أطرافها ولا تستمع إلى الموسيقى في الشتاء والنبهار قصير يأكل نعمة، ووقت الحارة، يسحب الناس من بيوتهم القبية الباردة مثل قطط صحنه، يخرجون سروات متحنه وضحككات وتعجب، يخرجون ليروا الناس ثم يعودون إلى جحورهم ناسي، وأما ما زلت أراك بعيدة عن العيون مثل صفحة بيضاء بلا حدود تحيي رعاتها وحملها وتاريخها عن رطوبة حارة ودفع شمسها اللذينة، يا فحامة سيدنا الوقت الموططون المطرون يخرجون ليروا أنفسهم أو ليروا بعضهم البعض، يمشطون شعورهم ويقلمون أطفارهم ويخرجون فرحين بأنفسهم ويتأرجحهم ونحن سحت في أدهال الوقت عن ظلمة صغيرة تفتح المقبرة على اليوم، نحت من أول النهار حتى الانهيار اليومي الممتاد والسر الممتاد والخوف الغامض، وأما ما زلت أراك هناك بعيدة حلق كل باب أقول لك والقلب معي، مثل شمعة. احتفي البات. أفتح الباب ولا أجلك. أترج غطاء اللوحة وإذا. امرأة مليحة بوجوه النساء!!



لا أريد أن يكون حديثي فلسفياً صعباً، بل حديثاً على الفلسفة. لأن النص الفلسفي يختلف عن (النص على النص) الفلسفي، فهو بمثابة (ميتافلسفة)، وهو يتناول تأويل وتفسير النص والدخول إلى كينونته. والنص الفلسفي هو نص مغلق غامض في أكثر الأحيان، لأنه كما يقول «جاك دريدا» Jacques Derrida «صعوبة الفلسفة، لأن نصها هو كمنوع».

هناك فرق بين الباحث والفيلسوف، كالفرق بين التأويل والتفسير للنص

هذا الالتباس يجعل قارئ الفلسفة مشوشاً. فالقارئ يريد أن يفهم والطريق هو التبسيط والسلاسة، وهذا لا يوجد في نص الفلسفة على الإطلاق. فاللغة والتراكيب الفلسفية ليست تراكيب (ميتافيزيقية) بل هي في صميم جوهر وكنوية اللغة. الباحث يسير على حافة النص الفلسفي، تكرارياً في أغلب الأحيان، وهو لا يستنفذ. أما البحث الفلسفي فهو تقرير يري منه نص فلسفي هو «أفلاطون» و«أرسطو» و«ديكارت» و«كأنط» و«هوسرل» و«هايدغر» و«سارتر» و«لوكو» و«دريدا» وغيرهم

الشرع العربي يجب أن يكون نصاً فلسفياً مختلفاً وليس بحث نقدي. فالنص الفلسفي هو الذي يصنع الحضارة. وحضارة إسلامية توهجت عندما كان النص حاضراً، وهو «عراق» ونصوص الفلاسفة الإسلاميين والمنصوفة وعلماء الكلام. «نص» الفلسفي ليس شرحاً لشيء، ليس تفسير لشيء، ليس تأويلاً لآخر، إنه هو نفسه متنب مع ذاته ويختلف عن ذاته. النص الفلسفي ينظر حاضراً حضوراً أدياً في اللحظة، أما النص العلمي فهو ينفي ذاته ليصير آخره، إذ العرف به وبين الفلسفة، هو أن الفلسفة مطلقة بطريقة لا متناهية، أما العلم فمتناهي وهو ينفي ذاته في كل لحظة وفي كل تجربة عمرية



سامي أدهم
باحث من لبنان

النافخون في الرماح

زكي نجيب محمود والحادثة المزيفة

في علمنا العربي هناك مشاريع فلسفية لم تصبح فلسفة. إن من يقرأ «الفتوحات الكونية» لـ «ابن عربي» قراءة عميقة يتجمل من ضحالة الفكر العربي المعاصر ومن هزال النصوص العربية المعاصرة. أردت من هذه المقدمة أن أنبأ القاري الكريم إلى أن ما يراه من نصوص تدعي الفلسفة هي نصوص على الفلسفة وليست في الفلسفة، وهي تغيب الطالب والباحث ولا تصنع حضارة مميزة.

مضطربون ومزمرعون

«الدكتور زكي نجيب محمود» لم يترك نصاً فلسفياً، بل كتب على الفلسفة وهذا واضح في كل كتاباته، لذلك يمكن أن يقال إنه باحث في الفلسفة رغم احتجاج الطليان والمشرقيين. هناك من يعترض ويقول بأن (الفلسفة الوضعية المنطقية) هي فلسفة الموضوع والبساطة. أقول هؤلاء إن (الفلسفة الوضعية المنطقية) هي من الفلسفات المعقدة. فهل يصح «فتنشتاين» هو سهل؟ وهل (تركتاتوس) (Tractatus) هو بسيط؟ إن كل عبارة عند «فتنشتاين» تؤوّل وتُفسّر بمجلدات ومن قسراً «برتراند راسل» في (أسطولوجيته) يدرك، يرى عمل التفكير الفلسفي.

لقد اقترن اسم «زكي نجيب محمود» بـ (الوضعية المنطقية). وقد كان لمفكرنا الفضل في إدخال هذه الفلسفة إلى «مصر» ومنها إلى العالم العربي، وكان هذه تحدث خصب العرب من خلالها. أقول بوجاز وبلغة واضحة إن (الوضعية المنطقية) تقوم على فكرتين (الوضعية) ثم (المنطقية).

الوضعية: نعي عدم معكراً الاعتماد الكلي على الإحساسات الواردة من الخارجي كمصدر للمعرفة. والمنطقية: تعني أنه يمكن استنباط الإحساسات الخارجية بواسطة قوالب المنطق. هذان هما الأساسان في فكر «زكي نجيب محمود».

كان هدف (الوضعية المنطقية) هو معالجة الخطاب العلمي الطبيعي وليس الخطاب الإنساني في شموليته. وقد كان مؤسس هذه الفلسفة في «مدرسة فيينا» يعتقدون إلى تنقية الخطاب العلمي الطبيعي من الميتافيزيكا. وكان رائدها «أرستو» الذي يعتبر أن العلم كله إحساسات، ثم كان رائدها الآخر «فتنشتاين» الذي يعتبر أن (الواقع منطقي)، وأن هناك تقابلاً تمثيلاً «أيزومورفيسم» بين شكل المنطق وبين المعطيات الحسية.

والوضعية المنطقية، إذاً، قد تحولت إلى دراسة وتحليل

القضايا العلمية المكتوبة بـ «رموز رياضية»، فأصبح الفيلسوف يتم بدراسة الشكول المنطقية ومتطامها مع التجربة الواقعية. لكن هذه الفلسفة التي ابتدأت بـ «مناخ» في أواخر القرن التاسع عشر، و«دائرة فيينا» (متعشّتين، وإيزمان، كارناب ...) قد ترفعت فجأة في العام ١٩٣٢ عن متاعها تحليلية، وانتهت وجهة أخرى نحو (فلسفة اللغة) والتحليل اللغوي للغة الطبيعية العادية مع (مدرسة أوكسفورد). وسبب ذلك هو أن أحد العالسة المنطقيين «كورت جودل» قد اكتشف نظرية في المنطق الرياضي تقول «إنه يستحيل شكلنة كل القضايا الرياضية، وعلى الخصوص، الحساب البسيط العادي [حساب الأعداد]». لهذا كانت نظرية «جودل» قد هدمت كل أمل في الصياغة الأكسومية الكاملة للنظريات، فلهذا كل هذا الاندفاع في الوضعية المنطقية، وهذه الدراسة التحليلية للقضايا الفلسفية (كارناب)؟ لقد انتهت (الوضعية المنطقية) عالمياً، وتفتت وتحولت إلى تحليل للغة العادية (أوستن - رابيل).

جثة هامدة

كان هدف فلاسفة /الوضعية المنطقية/ (كارناب - إيزمان) هو «إزالة الغموضات والوجع الفكري الوافد من الخطاب الميتافيزيقي» ومن الخطاب اللاهوتي. فهل كان هدف دركي نجيب محمود هو هدمارة الحزبيات المتمثلة في الخطاب التقليدي؟ و«إزالة الخطاب الأصولي»؟ كان هدف المبعج الوضعي المنطقي هو التثوير والتطهير وإزالة روائد التصورات، لكنه كان قاصراً ومقصراً لا يستطيع أن يمتد إلى ما وراء الخطاب العلمي. فقد كان عاجزاً عن معالجة الحزبيات المتطرفة في اللاهوت، و«إزالة الخطاب الماركسي» المنتسخ، لأنه اعتمد في أساسه، على القضايا العلمية الطبيعية فقط.

كان الخطاب المصري، في الخمسينات والستينات من هذا القرن، مليئاً باللاهوتي، والاشعوي، والسلفي، والماركسي. لذلك كانت المهمة صعبة والمبعج ضعيفاً، لا يخرج عن تحليل الإحساسات. فقد كان، بالمقابل، الخطاب الأصولي عنياً يستمد حيويته وجمروته من السلفة اللاهوتية الجامدة والحاضرة. الخطاب العربي، في حقبة الخمسينات والستينات، كان مليئاً بالتأثيرات، من وجودية، وماركسية، وقومية عربية، وقومية سورية، ونصارية، ومثالية، ودينية أصولية. وغيرها. فهل كان في مقدور (الوضعية المنطقية) أن تصدّي وحدها لكل هذه التأثيرات؟ أشك في ذلك، فخطاب المصري

من يقرأ «الفتوحات المكية» لابن عربي يغفل عن الفكر العربي المعاصر

المعاصر لم يتأثر بالوضعية المنطقية، بل ظلت هذه الفلسفة حبيسة داخل الجامعات وداخل قاعات البحث. لقد كان «هـ» حسين، والمقداد، والسباعي، وإدريس، والحكيم، ومحموط، وعبد القدوس... وغيرهم، أقدر على صياغة الخطاب المصري المعاصر. وكان يقابلهم تيار أصوي متطوّر احظر تنعّد من أصول لاهوتية قديمة متجذّرة في وعي الشعب، وكان هذا الخطاب، وهو مشابه تيار الأعراق في وجدان الشعب، يمثّل الجذور الأولى والسمات البدئية. لم تخرج (الوضعية المنطقية) «المحصّرة» أو المعرّبة إلى الطاق العالمي، وسبب ذلك أن «زكي نجيب محمود لم يتطوّر ولم يتّج أفكاراً ولا تصورات جديدة في هذا الميدان، ولم يتعدّ خطاب النسخ والنقل الكامل دون تطوير أو نقد. هذا ما تظهره الدراسة الأكاديمية الحادة المبعدة عن الدعاية الدعاية التي نراها في بعض المجالات، وخصوصاً المجالات غير المتخصصة، كمجلة «العربي» مثلاً.

لقد أفلس (الوضعية المنطقية) في الغرب نفسه، واستهلك وأصبحت حجة هامة، بعد أن تحوّلت في إنكلترا، إلى (فلسفة للعن). فكيف تستطيع هذه الفلسفة المزيّفة «تقدّر» أن تتصدّى للأعاب وغزوات الفكر المتطوّر المتجسّد وطروحته الخطيرة؟ (الوضعية المنطقية) لا تتعدّى في أمورها، إلى حيل، لنسج صوري، وهي كمنع عازجة عن البحث، على الإصلاح، وبصيرته حسنة، في الخطاب الإنساني في شموليته.

نحن بحاجة إلى حسن «ميفريك» عربية، حشده بر حبه الفكر السلفي، يريد (قطعية إستمولوجية) جذرية مع التطوّر الفكري على الصعيدين العملي والنظري، إذ لا يحفل أن يدخل (ما بعد الحداثة) ولّا يدخل (الحداثة)، لأن (الحداثة البعيدة) هي في الاختلافاتي Difference، وما هو متشظّ في الفكر القديم. فالنص القديم قد استنفد، ولم يعد من أمل في النسخ في دماء الماضي ولا في الدعاية له.

البدائيون!

لقد حاول «زكي نجيب محمود أن يخلق عالماً علمياً علمانياً عقلياً من خلال كتاباته العديدة، فيكون هذا قد دخل الحداثة من بابها الواسع. إذ الحداثة تعني العقلنة، وتعني متوجّات ثقافية عقلانية، وتعني خطاباً معقلناً، ولا تعني العقل بمعناه القديم. فالحقلنة قد بدأت بديكارت مورو بديكارت، وقد تجلّت هذه العقلنة في الخطاب الغربي من

خلال ثلاثة مكونات: (التمثّل) و(الأنا أفكر) و(اللغوس). وقد تخرّجت هذه المكونات في الخطاب الغربي من خلال مظاهر أربعة: الوطنية القومية، السوق الاستهلاكي، العمل، الجنسية: مع عتلتها الفكر، «هيجل»، «نيتشه»، «ماركس»، «فيرا»، «فرويد»، «فوكو».

كما أنه حاول أن يكون عقلانياً، من خلال مؤلفاته، وهو عني في ذلك، فالوضعية المنطقية كانت محاولة لعقلنة الإحساسات والمعطيات التجريبية بواسطة القضايا المنطقية، وهذا اتجاه في الحداثة ولكنه لا يمثّل كل الحداثة. نحن مع «زكي نجيب محمود» في التحديث والعقلنة، وفي السير مع الفلسفة العالمية بكل اتجاهاتها وعمقها وأصالتها وتعقّدها. نريد التحديث الفكري بكل أصالته، وليس في النطاق الأكاديمي فقط. فالتصدّي للبربرية المتوحّشة العدوانية الغارفة في المحمية الفكرية المطلقة من البدائية ومن الضبابية على صعيد منهجياتها وأدواتها المعرفية، لا يكون إلا بغرق جامعاتنا بالفكر الإدعائي الحديث، ليس على الصعيد التكنولوجي فقط، بل على صعيد الفكر أيضاً، فهذا هو الأساس لكل (حداثة) مرغوبة. فهذا الفكر الخليل، هو التكليل بالتصدّي للبداءين القتل الذين يفتلون الإبداع والبراعة الإنسانية في بعض أقطار العالم العربي.

كنت أريد أن يكون حديثي فلسفياً، دقيقاً وقديماً بشكل سطحي، وكنت أريد أن أبحث في ما كتبه «زكي نجيب محمود»، لكن عني مأساة الإنسان العربي، المزقّ في ثقافته والمعاصر في أصاكت، جعلني أراجع حساباتي وأعتبر «زكي نجيب محمود» مثلاً من أساطير الفلسفة في مصر، ولعلّ العالم العربي، بنفس النظر عن عظم فكره أو ضلّاته، أو سطوته الفلسفية، فهو لم يتّج فلسفياً ولم يترك نصّاً مختلفاً، ولم يعط خطاباً حديثاً، لكن يكفيه فخراً أنه كان رائداً في زمن الربع والقمع الفكري والاقتصادي، وفي زمن اعتياد الفكر السلال، وزمن الحزبيات والتهرج والتظاهرات الضخامة المشوّهة، زمن تأميم الصحف وتأميم الفكر وتقييد الكلام. لقد كان مثلاً لأنه تحدّى تأميم العقل ومصادرة الوعي، وحرص على حاعة المثليين والمزمرين وصانعي الشلل الثقافية، وعن التمرّغن على أصاكت السلطان (العقري العظيم). كنت أريد أن أتحدّ فكره وفلسفته كأي ساحت أكاديمي وكأي مثقّل بالفلسفة، لكني أحيل القارئ الكريم على مقالتي في (الفكر العربي المعاصر العدد ٧٤ - ٧٥)، فيه الكثير من النقد الفلسفي، وأحيل كذلك على المقالات القيّمة التي كتبها الدكتور «علي زيمور» عن مشروع «زكي نجيب محمود» في تحديث الثقافة العربية.

بالرغم من ذلك، وبالرغم من بساطة التجربة وسذاجة الاستنتاجات، وبالرغم من تبسيط الخطاب الفلسفي إلى درجة الإسفاف، فأنا أقول أنه يكفي أن يكون «زكي نجيب محمود» رائداً للحدائشة العربية على صعيد المشروع الفلسفي، إذ الحدائشة هي صنوٌ للتعلل والمعقولة. يكفي أنه وضع، في زمن تأميم الشعوب، مشروعاً منطقياً للتصدي للخزيعات المتطرفة الضاربة في ضمير الشعب العربي. إذ لا دخل له في سقوط تجربته على الصعيد الفلسفي وعلى الصعيد الاجتماعي، فتجربة (الوضعية المنطقية) سقطت علمياً وفُتِرت مسارها.

لا أريد أن يظن القارئ الكريم، أنني مع المشروع الغربي قلباً وقالباً دون تمحيص وتحليل ونقد. فعل المثقفين العرب الحقيقيين أن يتحدوا للتصدي للخزيعات وللضبابية الأيديولوجية المغلفة بالراسالية المشوَّهة، وللشوية الحضاري المألَّب الوافد مع للمشروع الغربي.

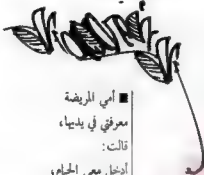
لقد انتهى المشروع الغربي المطلق مع الحروب الصليبية وانفجر عقله ولم يعد يمتلك التاريخ، لقد وصل إلى نهاية التاريخ كما يقول «فوكوياما»، ووصلت الفاسقة إلى نهايتها المحتومة بعدما تشظت وهمت الإنسان (فوكو) وأصبحت تحتك (ما بعد الحدائشة).

وهنا أذكر أن الدكتور «جورج رساني»، في مسأسته العديدة، يؤكد أن الفلسفة الغربية قد انحورت من العصر اللاهوتي، وأن المشروع الغربي بعد «ديكارت» أو بعد «كانط» قد أصبح صواب من كل أثر لاهوتي، ولكن أخالفه هذا الرأي. إن المشروع العلمي العربي غلب لاهوتياً حتى أواخر القرن التاسع عشر على حافة «بنتشه» حتى أنت ثورة/ الفينومينولوجيا/ بتحليلاتها العميقة والدقيقة، فأثقت الضوء على ما ترسب بـ (الاعتزال الترنسندنتالي) من بقايا لاهوتية أصولية، وقد نحل ذلك أيضاً في أعمال «حاك دريدا» آخر المفكرين وصاحب مشروع (ما بعد الحضارة). نحن لسنا ضد الإبداع الحضاري الغربي، بل نحن ضد أيديولوجيته المسيطرة وغبائه الثقافية.

نريد الأصالة في الفكر العربي لا التضاهات والتهرج والسخافات المتسللة بثوب جديد. لا نريد الغلظة والموسيقى الرديئة والثقافة المبسطة الواقعة مع العلبات.

وفي النهاية، أحيي «زكي نجيب محمود» واعتبره أول مفكر عربي تجرأ وأدخل فلسفة ليتحدى بها الخطاب العربي التقليدي الرائج، وليفتح بها عقول الشعوب المؤمنة. □

حمدي زيدان
شاعر من مصر



■ أمي المريضة

معرفتي في يديها،

قالت:

أدخل معي الحمام،

وأنا أخلصك،

وأشاهد لحمي في مرآتك الذاكرة،

وأندائي تراك،

وتطمئنت على حليها.

أدخل معي،

وأغسل شعري، البائد،

وأنا أمو طفولتك عني،

وأصلي لأبيك،

كحي يخرج من سجاورك المطفأة،

ويدخل النار التي اصطنعتها له من عينيك،

ويخرج بحنانه الناصع،

يضيء بتمك بقبليتين،

علي يديك،

وعلى ثديي،

ويرضع معك،

ويستحم من غيابك. □

أمومة



حين

همّ والذي إستجار منزلهما، في الأربعينات من هذا القرن، في زاروب النصّح - سرح أبي حيدر من مدينة بيروت - ولم أكن قد ولدت بعد، قيل إن

بعض الجيران نصّحوه بأن لا يستأجر المنزل، هاسين إن أحد أبناء صاحب الملك كان قد تعارك مع المستأجر القديم، للمنزّل نفسه، في الغرفة الجوانبية، ولما كان المستأجر قوي الشبة فقد تغلب على ابن صاحب البيت، لكن هذا الأخير وقد غلّقه اليأس والغضب، عاجل الرجل بطعنة سكين أدت إلى وفاته. ومن حينها أصبح أبو عمود الزغلول يعرف في الحي بأنه «قاتل قتل» ومات بمنع بسطوة ودهية، رغم أنه لم يبلغ في استعمالها كثيراً، إلا أنها طوقا المنزل بسياج متداخل من الخوف والمزّة. مع ذلك قرر والذي استجار البيت لقربه من مركز عمله في شرطة بيروت.

□□□

من عبارة «قاتل قتل» إلى تنعيم على وزن «قتيل» أي وقيل قتلا» إلى «جرش القتل» وهو منه خرج بيروت. الذي وجلت فيه مرة جنة قبس فوجأ أخرجها، إلى حادثة «القتل»

أو «القتل» الذين عثر عليهم أيام طفولتنا في الخميسات في بئر مهجورة من حديقة منزل قديم، وروي أن أحديهم السوداء - لحظة إخراجهم من البئر - كانت لا تزال تلعب. وقد ارتبطت تلك الحادثة على مستوى لبنان باسم «التكميل». . . إذا «قتيل» و«قتيل» و«تكميل» وحرف اللام في نهاية الكلمة يلف الأحاسيس بالأسود المظلم من الليل والرعب والتشويق

ربما كانت مدينة بيروت في حاجة إلى كلمات مثل هذه وقتها لتستوي كمدنية، كباريس ولندن، وليجري إقبال الأبواب جيداً في الليل، وترتفع سلطة القانون والمخافير ورجال الشرطة. ثم تنتشر الكتب البوليسية على الأرصفة في النهار ومثلها صحافة الإثارة ومثلها صالات المسرح والسنيما.

كتب عاصي الرحباني مرة، وهو الشاعر الذي كانت تحتد يده سهولة نادرة إلى ذاكرة طفولة وإشارات شديدة المحلية (عمل مع أخيه منصور في بداية حياته العملية حارسين في شرطة بلدية أنطلياس) كتب يقول:

سب السوسة سابين
عالموسه فيه عدين
قمرلي ومعاتيج جنداد
الليل وعستر يس شمداد



عماد العبدالله

لبنان من دولة المدينة إلى دويلات القرى

المسرح في التلفزيون!



وكتب عبيدو باشا الناقد والمسرحي مرة كليات أغنية من ذاكرة ونيرة تشير إلى بيروت هذه: «والله زمان يا أبي/ فيه عجيب/ فيه غراب وبني/ هيدا صبي/ متو صبي/ هيدا ولد/ من هاليد/ قاتل قتيل».

□ □ □

يمثل هذا الأسلوب وانطلاقاً من هذه النبرة، على ما اعتد، ومما الشديدا الالتصاق بمدينة بيروت ألف عبيدو باشا كتابه «بيت النار - الرمن الصالح في المسرح اللبناني»^{٣٣}. فالعنوان الذي يقيد بالطبع أن هناك منزلاً تشتمل فيه الشيران، وما ما اشتعلت الشيران في بيروت! إلا أنه أيضاً مصطلح بيروت يستعمل في الحديث عن جهورية السلاح لإطلاق النار حيث يقال «الحبة [أي الرصاصة] بيت النار». من البداية، من العنوان، يلجأ عبيدو باشا إلى نبرة محلية، وروية محلية، بغد ما تشمل ملامحها ولحجتها، تنصرف بالآخرين من الساحة التاريخية والإقليمية والعلمية، فتعطي بحفلة تعارف يتوضح فيها النسب والانتهاء. كان المؤلف يقول عندما يتحدث عن مشاهير المسرح العالميين: هيدا فلان وهيدا ابن فلان... الخ.

عبد عبيدو باشا لا مسرح من دون مدينة، والمدينة هنا بيروت، وهي عنوان لازدهار التجارة فيكتب في الصفحة ٣٣ «إن أبا خليل القباني عمل في القباية (وهو ما يعرف بحارة صال القباين)». وفي الصفحة ٤٧ يقول عن مؤسسي المسرح اللبناني مارون النقاش: «الرجل وجد وأعماله وجدت يدورها هو الاحتفال بالبحر والمدينة، وهي ظروف المدينة التاريخية وقت النقاش... وكونه من التجار أولاد التجار».

وهو يربط المسرح اللبناني على الدوام بالتحويلات التي تصيب مدينة بيروت: «حال تمضوية اقترنت بحادث كبير في الحياة البيروتية واللبنانية تمثل في تعمير أسوار المدينة في العام ١٨٤١، هذا الذي أخرج المدينة من حال الضلال إلى حال اتصالية يقابل فيها إناحاً حلال إطلالة أولى على الحداثة». مضيقاً أنه «في صيف ١٨٤١، في أيلول تحليداً، قصف الأسطول الإنكليزي بيروت ودمر أسوارها وأعداداً كبيرة من المنازل القائمة عند أطرافها. بعدها حاصر الأسطول بيروت من أيلول ١٨٤١ وحتى ١٠ تشرين الأول من العام نفسه وقت خروج المصريين المحاصرين فيها». معتبراً أن بيروت ودخلت وقتها في طورها الجديد والحداثي^{٣٤}. كما عادت ودخلت في طور مختلف مع حصارها في العام ١٩٨٢، وخروج العرب منها ذلك الصيف. هنا صيف، وهناك آخر. هنا حصار، وهناك كان.

هنا خروج، وهناك خروج، ولكن النتائج بدت مختلفة، سر إطلاقاً على حال الحداثة، إلى مغادرتها وهجرانها. يؤرخ عبيدو باشا للمسرح اللبناني ويؤرخ لمدية بيروت، نقد للمسرح ونقد لبيروت. والمسرح تكونت أولية والمدينة كذلك، فهي تتحول وتختلف، تمتلئ وتفرغ. أحداث عاصفة وسلطات تقلب على أعتابها وتجارب مسرحية تولي، بدورها، الأدبار. وفي ذلك منه، محاولة تظهر شاقة لا حدث ويحدث، ومحاولة للبحث عن مقاييس أخرى في النظر إلى المسرح اللبناني من غير المقاييس الصلدة الدارجة.

ثمة توليدات عديدة ومفاجئة على مدى الكتاب، تتمثل في شبكة اتصالات بين معلومات تاريخية ومشاهدات وتحليل وربط واستنتاج مع لمسات شعرية، تعطي مقارنة المؤلف لموضوع عسير مثل موضوع المسرح اللبناني، نكهة ميرة وحربة في الوقت نفسه، بعيداً عن أي إذعان أكاديمي يميلك تتناهب من الملحوظات الأولى. كما أنها تجعل الموضوع معيوشاً وحياً إلى درجة تحس فيها أنه «طاردة» حسب التعمير التجاري البيروني في «الزويج أو له» «سفن» خارج للتو من القرن، ولربما تستطيع أن تنسب بدت.

□ □ □

نهاية الخصائص سردية المتنازع يقول عبيدو باشا أنها كتبت للثباتية الكبيرة «التي للمسرح اللبناني». وكانت بيروت تسعمل برحابة الواقفين من القرى. وكانت بيروت مدية إقامة وقبالة

ايوم صدين في، شاعر وصحفي يصحبه معادفه أو يستأجر منزلاً في بيروت (يقدم مؤقتاً مع عائلته في شقة معروشة) وسط مناخ يعمم فيه أن قبالة المدينة آتية لا ريب فيها بعد الحرب. وبعد «القتلا» و«الشهداء» و«المحارزة»... الخ. والصدق هذا يجب بيروت وكان يغمر بها عدد الحفلات الساحة حاداً إلى قريته، لكنها يعود مسرعاً عند أي هشة قاتلاً حبساً يصل إلى مفرق خلدة (بوابة بيروت الجنوبية): صباح الخير يا بيروت. هذا الصدق لا يستطيع أن يستأجر المنزل المطلوب لأن بدل الإيجارات مرتفع جداً. وهو بالمناخية خربح معهد العشون قسم للمسرح والسبينا إضافة إلى كونه كاتباً مسرحياً.

وهناك من يقول إن المسافة بين القرى ومدينة بيروت تصبح يسيرة، لأن الأتومترات سوف تقرب البعيد. ومن يقول أيضاً إن جزءاً من المدينة دخل إلى التلفزيون والفيديو. وجزءاً آخر دخل إلى الكمبيوتر، لماذا لا تكون القرى؟! مهرجانات وتبشير بالقبالة، فكيف تكون القيامة من دون

إقامة؟ □

(٣٣) بيت النار - الرمن الصالح في المسرح اللبناني - عبيدو باشا. رياض الرئيس للكتاب والنشر - بيروت، لبنان ١٩٩٥



النفق

وال السؤال يتردد في رأسها، مع أن سوالت كثيرة قد مرّت عل تلك القصة، حتى صار يمكنها أن تسميها، بكل ثقة، قصة قديمة، أو قصة مرّ عليها الزمن. ومع الوقت، تحوّل السؤال إلى هدف بحدّ ذاته. ولم يعد له علاقة وثيقة بالقصة. ولهذا أمكنها، في مرحلة لاحقة، أن تطرح السؤال دون أن تعود بذاكرتها إلى مكان القصة ومصابها. وحتى دون أن تستعيد وجوه السنين

ما

شاركتها فيها

مي م. الريحاني

قصة من لبنان

أما لقصة الآن، فهي قصّة السؤال الذي قد يعتبره البعض سجيناً أو غريباً. وقد سواه آخرون ورسماً بشير إلى قصة مصرية. أما بالنسبة إليها فهو مجرد سؤال عادي عن رجل عادي، ظنّت مرة أنه لن يكون كافي الرجال. كنت تطرح السؤال بنسائه ساحرة حياء، وشعنه عروجه بهر، حياء آخر. وعبثاً حاولت أن تغير ذلك، وكأنها تعترف أمام نفسها بأن ما توقعه قد حصل، وأنها وصلت إلى النهاية المتوقعة لسلسلة أحداث، ما كان يمكن أن تصل إلى غير ما وصلت إليه. ولكنها صارت، مع مرور الزمن، تطرح سؤالها بمראה امرأة عجوز مرّت شطابيا القذائف فستان عرسها الحقيق.

□□□

هل هو أحد أبطال عملية «النفق» الشهيرة؟ أم هو ضحية مطل المياه؟

ليس السؤال مرحلة ثقيلة، ولا هو يعمل أبعاداً وجودية. إنه، بكل بساطة، وسيلتها لإعادة تصوّر الأمور. في محاولة لمعرفة ما إذا كانت قادرة، في مرحلة ما، على تحويل سير حوادث القصة في اتجاه آخر، ولم تعمل. لماذا؟ الأسباب كثيرة، والدخول في تفاصيلها هو دخول إلى القصة، وهي صارت تعضّل الوقوف على حدود السؤال.

□□□

قصة «النفق» معروفة. ويطلها صار رمزاً من رموز المقاومة. وليس الأمر كثيراً على رجل حفر الأرض تحت خيمته، وبقي يغفر ويغفر حتى خرج من الناحية الأخرى، خارج حدود المعتقل. لكن هذا رجل آخر، لا علاقة له برجل السؤال.

رجل القصة قد أقعها، لفترة طويلة، أنه شارك في «الهرب الكبير»، ولكي يزيد الأمر مأسوية مؤثرة، أخبرها أن وصوله إلى المنزل تزامن مع دفن والده. واحتلّطت دموع الحزن بدموع الفرح... كما قال. وجوده في المعتقل أعطاه هالة من القداسة والطولة، ما شحها شعور قوي وحديد من الفخر والاعتزاز: أن تكون هي الفتاة التي تعرفت بشاب اعتقله الإسرائيليون، وعذبوه. وما هي الصحف والمجلات تتكلم عليه، وإن لم تسمه شخصياً. وما هي جمعيات الدفاع عن حقوق الإنسان تطلب بالإفراج عنه.



كانت تعلم أن علاقتها به ما كانت لتستمر لولا دخوله إلى المعتقل - وكأنه دخل سيارته - ولكنها أقنعت نفسها أن واجهها الوطني يحتم عليها انتظار من يتعرض للتعذيب، في كل لحظة، من أجل نصبة تشارك في الإيمان بها ولذلك، لم يكن ممكناً ألا تسأل عنه. أو تكتب له، ولو كنت تعرف به أن يرسل له شيئاً مما يكتنه

□□□

وكانوا يدفعون حتى عني، ويبقى رأيي معزباً بتمسك الليل عدة أيام، أياها الخارج من رحم الآلام مضطجاً بظهر الشرايب، ومربتاً بحراجات نصيب «رافقت أيامي، صليت كي تستطري» عدت إليّ حاملاً أشواق الأسرى وأمال اعتائلي ورجعات نفسي. وعدت هزيلةً وخيفاً. تأخرت في الاتصال بك كي استعيد الشكل الذي تعرفته استقبلتك بأحلام الأطفال وأشواق الأمهات ورجبات العرائس وما أروع ما يكون استقبال الأبطال!.

□□□

قال لها كلاماً كثيراً. أحبرها عن البطولات والأحلام، روى لها أخبار الأسر وكيف كتب لها عمل أوراق قديمة، على عيب الكبريت، وعلى ما أمكنه الحصول عليه من قصاصات مهمة ووعداها بالكثير من هذه الكتابات لكنها لم تحصل إلا على ورقة واحدة صفراء باهتة، وبلغت ركيكة. وكتم موجت يومها بقسوة قلها! لأنها رأت أول ما رأت في تلك الورقة أخطاه اللفظ. وحاولت أن تمرّن نفسها على تحيّل جو الرعب الذي كان فيه حين كتب، وكيف لها إلى الكتابة إليها هرباً من خوفه ووحده.

هي لا تعلم متى بدأت صورة البطل تشحب أمام عينها. كل ما تعرفه أنها أحدث تلاخط عدم اهتمام رفاقه به، وكأنه ليس الطفل الذي دبح العدو، وهرب هروب الشجعان. ثم بدأت تنبئ إلى الناقض في رواياته، والاختلاف في تواريخ الأحداث ولم تعد حجة تأخره في الاتصال بها إلى ما بعد إطلاق الأسرى، بأنه كان يريد استرداد صحته ولياقته البدنية، تنقهما. ولكن كيف كان في إمكانها أن تكذب بطلاً؟

وكان لا بد أن يبدأ الكلام الآخر:

«استمرارنا في هذه العلاقة سيؤذيك. أنا مطارد بشكل دائم، وأهلك لن يوافقوا.

«إنه عميل مزدوج. أوقع الكثير من رفاقه في الأسر.

والذي ليس ذنبه. كان جديداً في الحرب، عبر متمرس بعقيدته حين حوّلوه إلى فرع المخابرات، حيث لا يصمد إلا العتيق المجرب».



«هل علمت أنه تزوج فتاة من طائفته، غمك بيتاً، وأحوالها المادية جيدة؟»
 «ماذا يفعل غير ذلك؟ لا عمل له ولا رفاق الخرب طرده، ووالدته تارك هذا الزواج»
 «كم هو ضعيف الشخصية أمامها! تذكره دائماً بأنها صاحبة البيت والمال تؤنّبه أمام الناس، لأنه لا يحس عملاً،
 ولا يعرف كيف يشتم بابنها».
 «وما رأيك لو تزوجته؟»
 «وما المص؟»
 ولكنها كانت ترغب في رؤيته. لا بد أن تراه في موقعه الجديد.

□□□



رأته على درج المني يقوم بالسטיפ كأي ربة منزل هينة، اصفر منه كثير، وجيلة سألته عنه، معرفة
 نفسها، موضحة بأنها كانا حارين في الحبل أرشدتها امرأة بعصبه، يبدو أن الاسم قد عى لها شيئاً.
 «وحى» هو برؤيتها بعد هذه السنين إنه يلعب إلى حابه، طفل جميل، أشقر الشعر، على عكس والده، الذي
 كان ينفذ جامداً، وهو يرتدي بيجاما مخططة أظهرته كرجل عجوز. لاحظت أنها كانت تتحيلة على هذه الصورة في
 المعتقل لماذا ترتبط صورة السجين بالبيجاما المخططة؟ ولكنه بدا فعلاً رجلاً عجوزاً، محطاً مهزوماً حاولت أن
 تبحث فيه عن البطل الذي ملأت أحباره الحى، حيث تعارفا، دون جدوى
 عيناه جحلتان. لم يكن يتوقع أن تواجهه في داره، والأصح أن تقول دارها، فالداء ملك المرأة. ولم يتوقع أن تنظر
 إليه بهذا الشكل المباشر وهو الذي هرب منها، دون أن يجرؤ على مصارحتها بأنه ينوي الزواج.
 الكلام سطحي، والعينان هاربتان أبداً.
 كانا ما زالا واقفين حين دخلت، كموجة عاصفة تقلبت صورتهما، تحمل سطل المياه المخصص لمسح الأرض، رمت
 أرضاً، فتوزعت المياه القفزة في كل مكان، وأصابتها وذافها.
 أخذ الطفل الحميل يركي مدعوراً، والتصق بفخذ والده. والوالد صامت، لا يجد ما يفعله أو يقوله، في مواجهة
 الصوت الذي أخذ يزق: تعبت من العمل من أحلك وأجل ابك وصوبك الدين يوسخون الدرج
 الزوجة تصرخ، وهو صامت باستسلام، وهي تراقب وتحاول أن تنسم وكان الأمر لا يعينها. كانت تنظر إليها
 مترددة بين التحدي والشفقة. خائفة عليه من شجار لا يبدو أنه يحسن مواجهته. ألقت تحية الوداع، وخرجت
 تاركة إياه قابعاً في ذنوبه وتخجله.
 عندما وصلت إلى سيارتها، طرت إلى المني وكأنها تلقي النظرة الأخيرة على جسد مسجى. قرأته ينفذ على الشرفة
 مانخدال. أشققت عليه من مواجهة مشكلة جديدة يضيفها حروجه إلى الشرفة. فأومأت له برأسها، واطلقت
 في طريق العودة، شمرت بما يشبه الغصّة أو الاختناق. حبل إليها أن نطل «النفق» لم يخرج بعد. إنه هناك يفسر
 ويغفر... وما زالت طريق الخلاص طويلة. □

كتب



نزار أغري

رياح السموم

تعليق سياسي

رياض نجيب الرئيس

رياض الرئيس كتب ونشر - بيروت لندن ١٩٨٥

مكتبة
الكتاب

حروب القبائل

عالميتهم، كما لو أن الصلدة قد أنقذتهم القدرة على الرؤية السليمة،
إتست كتاباتهم بالحماسة والانفعال والميجان العاطفي. ونصلوا
الوقوف على الأطلال على الخوض في أسباب الكارثة ودوافعها
وحيلت المسألة كلها. وكاد الكثيرون أن ينجسوا الموضوع بذلك
السبب السحري: مؤامرة خارجية على العرب. وكان من شأن
مقاربة سطحة كهذه، أن تزيد الوضع إرباكاً وتشوشاً وأن تضيق
إلى عجز الفرد العربي منعا من العجز واليأس والحيرة، لولا أن غلة
من الأقلام تمكينية من الخروج من الدائرة الضيقة والانتقال إلى
الساحة الضيقة، حيث يمكن النظر بعيداً والشروع في تحليل
مختلفي، موضوعي متحرر من دواشب الخطابة وزخرفات البلاغة
المبهمة.

كان القارئ باقرية يبحث عن تناول هادئ، يتأى بعيداً عن
الانفعال وردات الفعل السريعة وإطلاق الأحكام الجاهزة، ويوفر في
الآن نفسه مفاتيح أساسية لفهم عيريات الأحداث في هذه الساحة
الجغرافية للعبة. وربما هذا السبب كانت المقالات التي دأب رياض
نجيب الرئيس على شرها في صحف عربية عديدة وفي وقت واحد

بزرع الريح يحصد الإحصار. هكذا يقول
الثل. ويبدو أنه لم يخطئه فيما زرعه الرئيس
العراقي صدام حسين بمفاسرته في دام
المباركة حصنه المظقة عموساً ومنطقة

من

الخليج خصوصاً زوايع من درياح السموم ما زال عاصرها ملاً
العيون ويمتها من الرؤية بوضوح. كان الخليج قبل المغامرة هادئاً،
وديعاً ينشأ في هدوءه وسكينة. ثم حادة هاجت الأرض وصاحت
وانشقت عن جنود صدام حسين وهم يرجعون نحو الكويت
يلحقوها بالعراق على شكل المظلة التاسعة عشرة. وهت عاصفة
الصحراء على الحدود العراقية، وانقلبت عليهم الآية مهبوا وتشتتوا
شدو ملو وغاصت الأقدام في الرمال وجامت قوافل من الجند من
كل حذب وصوب، ثم سرعان ما ارتفع لبيب التيران وهي تلتهم
أبار النفط الكويتي.

كان الأمر بمثابة كارثة من كوارث الطبيعة لولا أن معجبرها
شخص من لحم ودم. وقد كتبت مقالات كثيرة عن الموضوع وتناولته
الصحافة ووسائل الإعلام في العالم كله. وبدا المتقنون العرب، في

تستطیع الانتباه ونشده إليها الأذهان. لقد بدت وكأن القاريه لقي فيها ضالته المنشودة. فالكتاب مصاحي محترف وعظيم. وهو، فوق هذا، يكاد يكون الوحيد الذي تعصم بموضوع الخليج بكل تشعباته وأبعاده. لقد ضللت قصايا الخليج أطروحة مركزية في كتابات رياض الريس خلال رحلته الصحافية، يؤكد ذلك مؤلفاته السابقة في هذا الموضوع: «صراع الواحات والنفط ١٩٧٣»، «ظلمار ١٩٧٨»، «الخليج العربي ورياح التغيير ١٩٨١»، «وثائق الخليج العربي ١٩٨٧» وغير ذلك فضلاً عن كم كبير من المقالات في الصحف والمجلات العربية. تنصّب كلها على هذا الشأن. وهكذا حين شرع الكاتب يتصدى لتناول التطورات التي شهدتها منطقة الخليج بعد أحداث غزو الكويت العام ١٩٩٠، فقد كان يعرف تماماً على ما يتكلم وعلى أي أرض يقف.

يبغي النظر إلى حرب الخليج الثابتة (الحرب التي أعقبت غزو العراق للكويت) في إطار عام يتناول المنطقة والعالم بعد انهيار ما كان يسمى بالمنظومة الاشتراكية، وبمكث الاتحاد السوفياتي الساجدي ووجوده الأمبراطورية الشيوعية إلى تفككها الأولية في فوهات وإثبات وأرقام وأيداع. وكذلك انتهاء الحرب الباردة وصراع الفلسطينيين الكبار للتحكمين في العالم وانكاس كل ذلك على بقاع الأرض الأخرى وما فيها من يؤر توتر ونزاعات وقضايا عاقلة ومسائل بقيت دون حل. لقد تلقى الجميع الدروس البليغ وهو أن مجال التنورة واللب على التناقضات العالمية قد انتهت. غير أن طريقة ترجمة هذا الفهم اختلفت من طرف إلى آخر. هي حين جلس خصوم سابقون إلى طاولة النقاش والمحو، وادعوا بسخرون من حقائقهم القاصية ويضمون السيل لإنشاء مناخ جديد قائم على التضامن والاتقاء، فإن جهات أخرى رأت أن الفرصة ربما سحت لها كي تصل إلى غايات ما كان يمكنها الوصول إليها في سابق العهد.

كانت هناك قرارات مختلفة لا حلّ لها، بالمعنى، ووفقاً لتلك القرارات تم رسم السياسة الخاصة لكل طرف. يجمع كتاب «رياح السوء» بين دفتيه ملاحظة دقيقة، لقرارات أطراف الخليج العربي - الفارسي للتحقق الجديدة الناشئة عن التغيير الدراماتيكي الذي حله التشكيل الجديد، الوحيد القطب

للعالم. لقد فهم الرئيس العراقي صدام حسين المعطيات الجديدة فيها مشوهاً، وأولها تأويلاً خاطئاً وخاض في حسابات غير دقيقة فتلقى خبر انهيار الصراع الدولي البارد معطى غير مبررة. لقد حسب أن أحداً لم يعبأ به إذا هو لجأ إلى مغامرة أخرى من مغامراته. وقد استار الكويت ميداناً لاحتضان قرامته الخاطئة تلك فاضطرم رأسه بالجدار، والتم حوله العالم أجمع. وفي طرفة عين، تحولت منطقة الخليج إلى ميدان اجتمع فيه كل اللاعبين. وكانت قلعة السلاح تصمّ الأذان ها هنا. ولكن المتصارعين في الأطراف الأخرى من العالم كانوا أيضاً يحرسون أوروباهم. وكما يلاحظ رياض الريس فإنّ حروب القاتل قد طغت إلى سطح الكوكب الأرضي مع مضي القرن العشرين إلى نهايته.

إن ما أصاب المنظومة الدولية من تفتت وانزاع لم يؤد، بعد، إلى أقلّ حديد للانظام على نس أكثر ثباتاً وإعصاب والمصعب الأميركي الذي بقي وحيداً في قيادة العالم لم يتخلّ بعده عن الصفات التي اكتسبها في فترة الحرب الباردة والظلم الذي لحق به، يقرب رئيس. هو دحضه حجة حجة، فترة أصابها خراب انهياره. ما يشار حذر من وجود أوروبا الشرقية، مدمر ما أشعلها لنجاح وعاصلة الصحراء كحرب تكنولوجية استعملت فيها كل اختراعات الفضل الإلكتروني والذي كان يجرب على أرض المعركة لأول مرة. ومن هنا تكونت فكرة أن الولايات المتحدة، عبر الأمم المتحدة أو بمباركتها، ستخضع العالم لمسطرتها وتقرض مفاهيمها في القانون الدولي وفي المبدأ والدبلوماسية، فتصمم من صلبه، أي مسار القانون المذكور.

غير أن البيوت لا تكون عرضة للرباح ما لم يكن الحلال كائناً فيها. وتوقفت مقاربة الرئيس للوضع العربي عموماً والوضع الخليجي بشكل خاص إلى الاعتقاد أن القوة تكمن هنا. وما جرّ العثرة إلى أن تكون معية ذلك الغموس الرئاسي لسدى صدام حسين لأن يكون زعيماً لأمة بأيّ نس ولكن الكتاب لا يتوقف كثيراً عند هذه النقطة ولا يجلّجها، ويفضل بدلاً من ذلك توزيع المسؤولية في حصص. تكونت تكون ضابوة، على سائر الأطراف، بما في ذلك، بل ربما أكثر من الجميع، الضحية نفسها.

وتؤدي هذه المقاربة إلى القفر فوق التفاصيل الحسية الزاهية التي تشكل في مجموعها الأربعة لاثبات المسألة في تحليلها المأسوي الأخير والركون بدلاً من ذلك إلى دينونة الشجاعة وإظهارها بمظهر البهولة التي تفتت على المؤلفين برهنا.

يركز المؤلف انتباهه بشكل خاص على الدور الذي ما فتت المملكة العربية السعودية تلعبه. ويمكن استناداً إلى التحليل الذي يتضمنه الكتاب عن مكانة ودور السعودية، الوصول إلى تساعة مفادها أن صير الخليج يرتبط، في عمومه، وببدا الشكل أو ذاك، بالقيود التي يفرض عليها لأعب السياسة السعودية. ولا يخفى النزوع السعودي نحو الياسة ولقيام بدور الشفاعة الكبرى إزاء الإمارات وشيخات الأخرى في الخليج. وينبع هذا النزوع من كثر من الأسباب يفت على رأسها مجتم المملكة جغرافيا وسكانيا، ومكانتها السياسية باعتبارها وريثة ممالك وإمارات عربية فضلاً عن كونها مركز الحرمين الإسلاميين الشريفين. وتنحو السياسة السعودية الرامية إلى تشكيل مركز قرار خليجي مستقل بتأي عن السياسات العربية، الشرقية والغربية، وبحق توازناً دبلوماسياً مطلوباً في لعبة الاستقطابات العربية للمهودة. واستقلالية القرار السعودي وتصرفه، على ما يرى الرئيس، حيث الشناخ للقيام بالدور المذهل الذي لعبته أثناء حرب الخليج الثانية ولتمثل في السماح للقوات الأميركية وحلفائها بالتزول على أرض المملكة والانطلاق منها لمحاربة القوات الغازية التابعة لصدام حسين. وكان هذا التاريخ بكرة. في التاريخ العربي، وكما هو معروف بكرة، تجم تواجده قوات غربية، تُعتبر في المنظر الشرعي كافرة، على أرض إسلامية، وخصوصاً على الأرض الحرام. وكان هذا العمل صدمة أولى من سلسلة الصدمات التي هيأ الغزو العراقي الأجبر لها كي تتبناها الذبعية التقليدية العربية. وبدا الأمر في المنظر الشعبي العربي اختراقاً للمحرم المحظور، فضلاً عن كونه استفواً بالاجني الغريب على العربي القريب

ومضت الصدمة نحو العمق بالإقدام على طرد العمال اليمنيين والفلسطينيين وغيرهم عن يتصون إلى دول ساندت العراق أو أفضحت عن دعمها وتأييدها خطوة الرئيس

العراقي أو أنها امتدت عن شجب المفارقة والتسديد بها. وثروقت عسرى التصارب السعودي - الكويتي بحيث تحول إلى ما يشبه الانشودة حول حق كل طرف أراد الاستفراد بالزاي والفرار

ويبدو الأمر كما لو أن الخطيئة التي اقترحتها صدام حين يفتح الكويت جهات فضيلة خدمت، من حيث لا يدري، السياسة السعودية. وهو ما يؤكد رياض الريس إذ يقول: «يمكن تخليد ملامح الطموحات السعودية ما بعد الحرب. فالسعودية تريد أن تكون «إمبراطرة العرب». فهي تريد جيشاً قوياً وتزوده بأحدث الأسلحة والعتاد التي يمكن أن يشتريها المال كل ذلك إلى جانب لإبقاء على القوات الأميركية على أراضيها، أو قريبة منها، لتعطيلها بالدهم والخبائبة اللازمين عند الحاجة» (ص ٣٩). ويقود هذا التحليل إلى القول أن المملكة السعودية سوف تواصل مساعيها من أجل الاستئثار بالنفوذ في منطقة الخليج وغربيل مجلس التعاون الخليجي إلى ورقة في يدها، مستقوية بذلك بالدهم الأمريكي والغربي لها، وتمتعها بمكانة استثنائية في علاقتها الخارجية نابعة من ثروتها النفطية وسياساتها الإسلامية المعتدلة في وجه الأصولية الشطرنجية، وخاصة تلك القائمة من الحارة الإيرانية المخيفة.

ولكن رياض الريس إذ يخفي عن هذا التحليل السياسي المستند إلى التفاصيل التي لا توارى إلا للتمتع بالخطر في صلب الموضوع، فإنه يبي أسبانيا كثيرة تصوراً أولياً متسائلاً يصبح مع سير المنطق التحليلي نحو نهايته، ثقلاً يقرض شريته الذاتية. ويصبح المراد، في حالة كهذه، إحصاف الوقائع للفكرة وليس العكس. أو العمل على تلطيع المظلمات والخفايا لقرينة تستمد شرعيتها من صلابة البنية الأسلوبية وحسب. وتبعاً لهذا فإن المؤلف يتحسس لفكرة العقدة السعودية في المهيمنة وعدم تحملها مراكز قوى مستقلة قرارها عنها كما في حالة اليمن. ويرجع المؤلف الحرب الطاحنة التي حرب بئر اليمن الشبلي الساسي إلى فرض الوحدة بالفرقة، واليمن الحزبي السارح نحو الاعمال تلخص من هيمنة القسطنطين الشبلي بالقرار إلى «مؤامرة» قامت للمملكة السعودية، ومعها الكويت، بحيل حيوطها ويتجنب المؤلف بذلك الخوض في الأسباب

الدخيلة للصراع والتناقضات التي كانت الوحدة اليمنية تحملها في داخلها منذ اليوم الأول لقيامها. ويبدو الأمر كما لو أن المؤلف، شأن الكثير من القوميين العرب على ما فهمهم المجلات الملوثة المباشرة للناس وتطلعاتهم العقلية ونوازغهم، يلحق تصوراً ذهبياً مجرداً عن ملته، ومفاهيمه اتخذت طابع القداسة والأسطورة مثل الوحدة. وتبعاً لهذا التصور فإن حياة الناس وعيشهم وأرزاقهم تصبح أموراً ناهية قياساً إلى روع شه عريبي نحو الوحدة، وإن كانت نوعاً من التنازل قسلي قائم على أنقاض الحياة المدنية لجاهات مختلفة في توجهاتها

وفي الوقت نفسه يهزها هنا هاجس ليونيلوجي يطغى الإجماع السبلي فوق الحداثة الذي تطهله المقاربة السوسولوجية الموضوعية. وتلاحظ أن المؤلف يجنّد وحدة وتقارباً، في حالة اليمن، وإن تمّ قرأً وعمل حساب صحابياً وعبره، وبد في لوب عنه تقارناً «مخبر». في حالة مجلس التعاون الخليجي واليمن هم معهم، وما لوجهه مستمعة، تظل حراً من تساعد المؤلف الشطرنجي في القوافل لثقافية الأنثري «موضوعاً الموقوتين السعوديين والكويتي». ويعد المؤلف اليمن الحديثة، بعد انتصار الشبليين بقيادة عبد الله صالح من الخطط السعودية الرامية إلى حق من العيبات. وفي وثية رسالة مفتوحة إلى الرئيس اليمني يقول الرئيس: «إن السعودية، بافعلة الرئيس، سوف تصب جام غضبها عليك بطريقة أو بأخرى، بداية باحتضان زعماء الانفصال داخل حدودها ومرواً برعاية حركة انفصالية قوطها ونهائية بالتحريض على حرب عصابات داخل مناطق الخنوب وخاصة في حضرموت، حيث للمضاربة نفوذ اقتصادي وحضور كبير في المملكة» (ص ٣٧٨).

يمكن القول إذاً أن المؤلف يلق إلى جانب طرف دون الطرف الآخر، رغم سعيه الواضح ومحاولة الخفية أن يكون مرفقاً حيادياً يعطي كل ذي حق حقه ويكشف عن أعطاه وعثرات وألغام هذا الطرف أو ذاك كثيرة هي الظواهر السلبية التي أضرمتها المقامرة للجوطة لصدام حسين. أخطر هذه الظواهر، كما يشخصها كتاب «رياح السوء» هو ذلك الشرخ الذي أصاب

العلاقات العربية. ويقع في الصميم من ذلك ما يسميه المؤلف التصنيف الكويتي، والسعودي، للاقطاع العربية - والعصاة والدمع. إن تلك التي وهدت منذ العرو العراقية وتلك التي وقتت معه. ويبدو أن هذا الشرخ سوف يظل قائماً ما دامت عناصر «مستأجرين كوء Status quo قائمة، وما لأحص ما دام الرئيس العراقي منشأ بالسلطة في بلاده. غير أن الأخطار التي باتت تحقد بالبيت العربي لا تقتصر على الخلل الداخلي والأغصم في الصغوف، بل باتت الأخطار تقع على نجوم البيت. فإيران وتركيا تقفان بالمرصاد وتبنيان للإقتصاص عن كل قطعة جنية تسلط من فم الطائر العربي. ويمكن التأكيد مع المؤلف أن إيران شورها الإسلامية الجامعة وسوازعها التوسعية وتوجهاتها الإمبراطورية واستنادها إلى سروروات العهد الشاهنشاهي الإيرانية، تشكل الجانب الأكثر خطورة في المحيط الخارجي للخليج العربي

سيزنران العنينة لم تقطع الصلة مع الودائب الاستعمارية لمملكة الشاه، وهي لم تحل في سياسته في القيام بدور الشرطي لفتنة على طول الحدود. ولم تعزل إيران الإسلامية عن انتهاكات الشاه السابقة لسيادة بلدان الخليج، وإليه باحتلال ثلاث جزر عربية. بعكس ذلك عمدت إيران إلى تأكيد حقها في الجزر المذكورة واعتبارها أراضي إيرانية وتبعية الدناخل الإيراني على أساس الدفاع عن الجزر في وجه مطالبة الإمارات بها. ويرى مؤلف «رياح السوء» أن الأطماع الإيرانية ازدادت بعد حرب الخليج الثانية وتمعقت صوارثها وكثرت مشاغبات إراد الإمارات والشيخات العربية

في كل الأحوال يمكن القول أن «رياح السوء» كتاب، يشكل أكثر القراءات جديّة ورواية وشمولية لذلك «الزلزال» الذي حرّ منطقة الخليج العربي، وحمل مكتة أن تيب من جوانبها تلك «الرياح الحارّة»، وقبل البداية لئلا كان أو تهاز. وما يزيد الكتاب حضوراً الأسلوب القصصي والحواري الشيق الذي يبيته المؤلف لكل مقالة من مقالاته حتى ليحس القارئ وكأنه يقرأ رواية من فصول متعددة، تزخر بأحداث وأحوال وولونولوج والتأمل والسياسة والأدب والصورة... والخيال. □

ثمة مبالغة في الحديث عن العقدة السعودية



له، هاجم وقمعت وسعت، حين يكون لكم قدرة على النصح، حتى لو شكت هذه العادة المسجة أن تصل إلى لبنان، الذي كان ناعياً منها حتى الآن.

كلام السياسة، وماضي القمع السياسي، أراحتنا منها مرحلة السلام الداهم هذه الأيام. واحداثنا قمع نفسه بنفسه، فقد أصبحنا نستحي من احكي السياسة، بعد كل الخيبات والمآسي، كي لا نقول المهازيل، التي أصبنا بها، أو نضل أماننا على مسرح المرحلة. ولكن المسألة، أننا أحدثنا عتاتي من قهر أدهي وأمر، هو قمع الأخلاق الحميدة، وإن لم يصل القمع بعد، إلى حدود جزأنا إلى السحر والتكوير بنا فهل من يدلي على عالم حين مشوره استجد به، نعلم يحمل عبء الدفاع عن الفن الجليل، بغض النظر عن التزامه الأخلاقي الكاذب فحارب الابتذال، ونعمي الحبال؟

يعملون والعشرة وفستهما في الحفصاء، ويطلع عليهم الصبا، فإذا هم يعملون سباط القمع وصوبوا الإكراه ورمحوا النخوة الدعي وبأغبرة الدين على كل من وضع جملة أو فاصلة في نص أدبي تني والسوس بعد، بشي له علاقة بالجنس.

تري، لو أطلقت نداءً إلى العلامة محمد حسين فصل الله، فهل تراه ينجسني، يحدنا من البلاد الذي نحن فيه؟! تبدأ الرواية، وأحياناً بشكل مفكك لا ترباط بين أجزائه، مذكرات الطفولة

وبدايات الشباب، أيام كان الأب راعياً لكثيرة فقيرة في السودان، ثم العودة إلى مصر، والتفرد والتفصل السياسي والسج، السجون، ثم التاني والاتصال من بلد إلى آخر، بعضها عربي وبعضها اشتراكي (أيام كان هناك دول اشتراكية) وأجيراً العودة إلى مصر، وقد اكتمل الكاتب أو الطفل، وهو يقف على أبواب الشيوعية. ولكنه لم يزل، كلياً وحيد بقية من شباب ذاهب تتجده، يسارع إلى الانكباب مهووساً على الجنس، ووصف العلاقات الحميمة، وعمره صوره والعصاة، أحياناً إلهاماً عادة في الإنسان كنه يمد، والتعود طبيعة ثانية، لا يستطيع التخلص منها، حتى لو أدركه الشيب، المهم أن يلتصق بالشيء الجميل، غير البتذل، ولتذهب الأخلاق الحميدة إلى سقر

حين يحدنا الكاتب عن عدايات السج السياسي، لا يسي أن يمر ببعض العلاقات الحسية. وشكر طريف، حتى، التي نشأ بين السجاء أحياناً، وإن كان يترك إلهام، أي السجاء السياسيين، بعد أن يعادروا السج، يقلعون منها. ولا يسي أن يذكر مستنداً وحيداً سيج، سيجي فهم عتدلاً ملأ من حنة من محنت سيجور

عن الشك الصمد على موتد الأشياء الصغيرة بالمو. اهتمام كل منها بالحيلة اليومية للأحرار. خلق واحدة مشتركة في بحر الرمال هذا، ثم بداية السج التاريخي، إنه يبدأ بالوجع الجملي. تلامس

الأصابع. تشابك الأيدي. اهتمام الواحد بجد الآخر وإذا أسعدهما الخط، فإنها لا يكتشف تحت الطرقات العنصرية المسترية إذا أسعدهما الخط أيضاً، فليكنها أن يكتشف في زرقانة واحدة، وأن يتقلا «درشيده» يتجاوز أثناء النوم، ليقوم أسعدهما في النهاية بنظره المؤجحة، وهو يسرها عن أنها مجرد رغبة «في مساعدة الآخر على محبي الجنس» (ص ٢١٠ - ٢١١)

في أحريات أبنته، وبعد اكتبر في الحبيات السياسية، والقفل في الزواج أكثر من مرة، لم يبق لديه، سوى حلم عرجت له امرأة، فيه طائلة أن يلفظها في جبل مرره في نقاصي المودان، ربما هي عودة إلى الأصول الأولى، إلى البدايات، حياة ونصلاً، فيجسم نفسه عاء السهر العبد، ويمر بأحد رفاق الطفولة والنضال والسج، ليكون رفيقه في رحلته القريفة إلى جبل مرره. وهذا لا يعجزه أن يجد معه في بيتة بدائية، شه أسطورية، بين قبائل لا تعرف دلدن أو لحندية. النساء فيها من المسؤولات عن العائلة، لأنهن هن العاملات.

الفتيات يمشين كاشعنت الصدور شه عرايات (شواهد) شيئاً كهذا في بعض مناطق قريفتها، وفي ألبانها هذه، كي لا يوصم الكاتب بالكنود أو المبالغ. يقمن حتى في العراء، وهي يرعهن الوجه، بالاهتمام بالرجل، ويوظفن فيه تب رجولة ولو بلغ من العمر عتياً.

الجنس في الرواية مصقول ولبق

صدر حديثاً

بيت النار

من إصدارات دار

عبد الوهاب



بيت النار
(الزمن الضائع)

عبد الوهاب



RIAD EL-RAYES BOOKS

دار ريادة الريس

مشكلات بناء الدولة الحديثة

في الوطن العربي

دراسة

مسعود ضاهر

دار كتعان للدراسات والنشر - بيروت ١٩٩٤

الأمبريالية حتمًا

■ العنوان يشد القاريء ويجلبه إلى التعرف بمضمون الكتاب، ذلك أن الكتابة عن الدولة العربية الحديثة ومشكلاتها منذ نشوئها حتى هذا التاريخ أمر بشير الاهتمام فعلاً. واختيار مسعود ضاهر لهذا الموضوع الشائك والواسع يدل على جدية في البحث ومقدرة الباحث في أن معاً. وفيه خدمة للفكر الإنساني بشكل عام والفكر العربي بشكل خاص، بحيث الفكر الأحرار ما زال يتلصص طريقه لصالح أزمته بل أزمته على الصعيدين البشري والسياسي.

بداية لا بد من تسجيل ملاحظة تتعلق بالناهج الذي اتبعه المؤلف وقد عرفه بأنه «... منهج مركب، شمولي، تاريخي، يسوي، وتطبيقي، سوسيولوجي...» (ص ١٩). والملاحظة هي أن اتباع مثل هذا النهج، وهو بطبيعته منهج نقدي، يساهم في كشف وسبر غور النضال والمشكلات التي تضمها الدراسة. والكتاب يحتوي على سعة لمعلومات في ثلاثة أبواب.

العصل الأول يستحوذ عليه فكرة مركزية تتمثل في العلاقة العربية - التركية. وهي علاقة تصاد وتوتر تقوم على «... استعمالات شوفينية فضلت الأتراك على باقي العرب

سمير الزين



تأها هو يصف لنا حالة، تحدثنا عن مزاج النساء هناك، في تفليك الرجال (حديثاً) اسمه الشاح ولا فخر) على طريقته المصنوعة وتبين الدائي الجميل وأثارت البنت إلى فخلت ثيابي ولعلت حقوي بغضلة الثوب الملهل الذي أعطيني. يد قوية خشنة تستولي على جسدي بد مدربة تعرف طريقها وتقتحم مناطق التوتير تحت جلدي. لم تقرب اليدي من منطقة رجولي، لكنني أحسست بأصابع دافئة تحيط بخاصرتي وأسفل بطني، تنتشر وتتصاعد من مسامي وجلدي وعضلاتي، ترفع جسدي من فوق الأرض، كأنه يسبح فوق ماء وعسل، لتلتفقه مرة أخرى اليد والجلد، يمدانه داخل حفن عار وجار. الفتيات كسائين يمارسن طقساً خاصاً بين لا تستطيع نحن السرحال اختراقه. كن يمهمن مفتيات بصوت حاد، يمنهن القندية، تتسابل أحسادهن بليقاع عن موصفي لفة والزئيل العرقى بحذر فوش يهود عاب. السمر، مشكلاً جدار، دفقة منه لفة من التراب والأرابيع، وللهيت بكوه.

كيس وهما حبيلاً وسبع سديمية، لكاه، وهو الشويجي يبيس، وداري عة ابيار كل شيء، وهو عين مسنداً لم أمانه، لفرصة للخلص، سوى أن يرحل إلى بلاد قصية، ضاه، عشت بدسته، لا تسأل فيها الفتيات سرحل عن عمره (١) ليقرن من حميد، وربما إلى آخر العمر، في جن الحس. لكأنا حشه لخلص الأجرة، وقد أخذ معه منافلاً قدماً آخر ليكون رفيقه في رحلة الجواز الأخير، والمفرقة.

طبعي، لا بد أن يلاحظ القاريء، أن رؤوف مسند، يتأرجح بين العابية والقصص شكل دائم، وقد رفع الكلفة مع اللغة. وهو حتى حين يلجأ إلى القصص، يتبع في أعطاء مضحكة أحياناً. ومع ذلك فإن مهمة التوصليل كانت رائعة في النهاية. فإذا نحن أمام عمل، قد نستطيع تسميته رواية، وقد لا نستطيع، إلا أنه يشهدنا إليه، ويستمر معه، مع صاحبه في تصوير الحس، ومع مرارته السياسية، وسجونه، وعوالم الفقر التي عرف كيف يصورها وبضعة العمداء عمل طيب وحيل، بكل ما فيه، والكتاب استطاع أن يترك بصمته ولو متأخراً، في عالم الفن والسرير والملح اللأبية، التي كثيراً ما تحلده صاحبها □

هناك سخرية
من كل شيء،
حتى الأحزان

وباني القوميات... (ص ٥٣)، وتربكز أيضاً إلى نظام الملل العثماني الذي أوجد داخل الدولة الواحدة قبايلات وفروقات على أسس طائفية ودينية وعرقية، وحيث على أنقاض هذه التباينات وموروثاتها القائمة على التفتت والتفكك والتجزئة، أمكن للاستعمار الأوروبي أن يبيد ركائز سيطرته في المنطقة العربية، وفي مسار العلاقة العربية - التركية شتت صراع عيب بين مشروعين: مشروع التوحيمة العربية ومشروع التريك. والحكم العثمانيون رفضوا مفهوم "القومية العربية" واعتبروه شعاراً خطراً مروجاً ضد مصالح التركية في الولايات العربية... (ص ٧٥). ثم يتنقل المؤلف في الفصل الثاني إلى تبيان السياسات الأساسية للاستراتيجية التي تبناها الاستعمار الأوروبي قبل القرن التاسع عشر، والتي أدت إلى تعكيس السلطنة العثمانية وسقوط ولايتها العربية في قبضته وأبرز تلك السياسات هي التالية:

- تراكم الرساميل في الدول الأوروبية وتحولها إلى قوة اقتصادية هائلة، حيث لم يكن في استطاعة السلطنة العثمانية، وهي الانحدار لجغرافيا المتاحم لأوروبا الغربية، أن تبقى بمحسول عن تلك التمددات والتضخمات الاقتصادية التي فرضت معاهدات واتفاقيات بين الدول الأوروبية والسلطنة عرفت في حينها باسم الامتيازات الأجنبية.

- نشوء الإرساليات الأجنبية والمؤسسات والمدارس التبشيرية التي لعبت دوراً كبيراً في الاعتراق الثقافي أو الغزو الثقافي داخل السلطنة وفي ولاياتها العربية.

وبعد إحكام السيطرة الأوروبية على المنطقة العربية في أوائل القرن العشرين ولدت الدولة العنصرية العربية ولدت معها إشكالياتها من خلال تجاهب القوى داخلها، فهناك قوى تتخذ من العنصرية مرجعاً لها وتعمل على تكريسها إقليمياً ونفسياً وتاريخياً، وقوى أخرى تحصل من هاجس التنشيد القومي العربي متطلفاً لإزالة الدولة العنصرية حتى يستقيم غط التطور التاريخي للمجتمع المصري وإرساه... (ص ١٠١). ويضع المفكرين القوميين العرب تماخولاً مع هذه الإشكالية المذكورة يفتحه ويكثر من المثالية وقد أوصلهم ذلك إلى نعت الدولة العنصرية بـ "الوكيان المصطنع" الذي لا وجود له في التاريخ السلوي المصري، متجاوزين الحقائق التاريخية التي أجمع عليها معظم

المؤرخين والباحثين وهي أن الوحدة التي كانت سائدة في الولايات العربية في ظل الحكم العثماني، هي وحدة شكلية وهزيلة، ولم تكن يوماً ما وحدة حقيقية متناهكة، فلقد كانت أقرب إلى التجزئة الإقليمية في جميع المجالات منها إلى الوحدة بالمعنى العلمي (ص ١٠٣).

وعن تلك الإشكالية الأصلية تضرعت إشكاليات أخرى غلقت في بروز التناقض بين الوحدوي والقطري وبين القومي والوطني.

وفي هذا المجال يمكن القول إن المؤلف ضاهر قد أصاب في محاولته الهادفة إلى "تصويب" النظرة القومية الحالية لنشوء الدولة النظرية العربية. وهي محاولة تريد أن تثبت أن ولادة الدولة النظرية العربية كانت ولادة طبيعية وليست "قصيرة" أو مصطنعة كما يهدي بعض القوميين. كما أنها لم تنشأ في غفلة من الهامير العربية، وليست من صنع الاستعمار والقوى المروطة معه، بل هي نتاج طبيعي لمرحلة تاريخية معقدة. وعلى أهمية ما قدمه المؤلف في هذا الصدد، فإنه أكثر من الاستطرادات والتفاصيل والتكرار للأفكار والأفكار الحديثة عنها، كان لا بد من الإكتمال عليها من حيث صلتها بالحقائق وتحمسها.

في الفصل الثالث ي طرح المؤلف مشكلات التنشيد الوطني في الشرق العربي مبيناً دور الانتداب الفرنسي والبريطاني في تعميم التجزئة الداخلية، والدور النضالي لحركة التوحيد القومي في مواجهة تلك التجزئة. مع الإشارة إلى أن الدولة الحديثة في بلاد الشام قد حققت نجاحات نسبية في إقامة وحدة وطنية غير مستقرة لم تصل إلى مستوى الوحدة المجتمعية الشولية لبلاد الشام.

ومن المشكلات الفعلية التي واجهت بعض الأنظمة العربية - متخذاً من لبنان مثلاً - هي مشكلات الطائفية حيث لعبت الطائفيّة دوراً أدى إلى عتف طائفي مشابه، مما أوقع المجتمع في دوامة الحروب الأهلية. ويرجع ضاهر أسباب هذه الصراعات الطائفية إلى الأزمة البنيوية للنظام السياسي للسيطرة (ص ١٤٩). ولقد التقى مع المفكر سمير أمين في تصوره لظاهرة السلفية وهي في الواقع دليل على أزمة مجتمعاتنا... فهي تدفع إلى تراجع الوعي القومي المصري وإحلال ستار ديني عله ويمكن أن تؤدي أيضاً

إلى موجات من التعصب المظلم خاصة إذا الأقليات (ص ١٤٩).

وحين حلول سقوط ضاهر تبيان وتحليل الصلة ما بين الطائفية والطائفة وما بين الدولة الطائفية ومفهوم الدولة في لبنان نلمس عنده الرضوخ والغلق الخلوطين. أي بمعنى آخر لم يبق التحليل الذي قدمه لإزالة العنصرية والتكاثرات في تلك العلاقة المعقدة في نية المجتمع اللبناني.

في الفصل الرابع من الكتاب يتحدث المؤلف عن مشكلات التوحيد الوطني في كل من اليمن والسودان. يقدم ما شهدناه صورة واضحة ومعقدة هي هذين البلدين من الشاخصين التاريخيتين والسياسيتين فضلاً عن ذلك فإن توثقته قد صدف حول اليمن من خلال ما شهدناه مؤخراً من حرب طاحنة بين الشمال والجنوب. لقد توقع المؤلف التالي... ما لم ترسخ وحدة اليمن على قاعدة شعبية لا فرفية، فتوقراطية لا ففعية، فإن اكتشاف النفط ونسويقه قد يفسد إلى سرعت دحني وقبيلية واقليمية مدمرة (ص ١٧٨). مبيناً أهم المعوقات التي تعترض وحدة اليمن بين الشمال والجنوب، وتتمثل في اختلاف النظم السياسية بين شمالي اليمن، وفي التفتت الإقليمي في شؤون اليمن، وفي الرقابة الأميركية المصرية على الخليج والجزيرة العربية.

وهي مشكلة حروب السودان المعقدة، يرى المؤلف أنها مسألة تعود إلى حلة من الموروثات التاريخية، فهي ليست سراً ما بين المسيحيين والمسلمين واسوتيين في حروب السودان وليست كذلك زعاً بين عرب الشمال والجنوب الأفارقة في الجنوب إنها أبعد من هذين المظهرين... وتطول اليمن السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية لهذه الدولة (السودان) في مرحلتها السيطرة البريطانية المباشرة ومرحلة الاستقلال السياسي... (ص ١٨٣). لذا يرى ضاهر أن حل المشكلة السودانية ويتطلب إصلاحات جذرية في مختلف المجالات وذلك في إطار من الديمقراطية الصحية واحترام الأقليات العرقية والطائفية وإيجاد الحلول السلمية بما يضمن وحدة السودان وتطوره الديمقراطي (ص ١٩٢). لكن الأسئلة التي يمكن طرحها في هذا المجال هي: أي قوى في السودان يمكن أن تعمل مشروع الحل المذكور في إطار من الديمقراطية الصحية؟

لم تعد تجدي الشعارات الطائفة حول القومية العربية

والديموقراطية الصحيحة نفسها التي يشدها المؤلف كيف يمكن تحقيقها؟ خصوصاً في بلد مثل السودان يعاني ما يعانيه من فقر وتحقق على غير مستوى وصعد؟

في الفصل الخامس يتوقف المؤلف عند أربعة مجالات للدولة وهي: عبء الملكية العربية السعودية، والإسارات العربية المتحدة، والدولة العربية والاتحاد المغاربي، بدولة الحرس موريتانيا، المغرب، الجزائر، تونس، الجمهورية الليبية وبين من خلال سرد تاريخي مطول، كيف أن توحيد أجزاء واسعة من الجزيرة العربية تحت راية الأسرة السعودية والحرية الوهابية أنتج مهنات وحدوية حقيقية على طريق توحيد القبائل والمناطق وإضعافها لسلطة مركزية واحدة (ص ٢٠٠). وكيف أن دولة الإمارات العربية أنجزت وحركة توحيدية نصف في حالة الإجماع السعودية على أساس ضم عدة إمارات ومشيخات في دولة مركزية واحدة (ص ٢٠٤). وكذلك كيف - لم تعرف الوحدة المركزية في دمه وحدة لغاتها الثلاث طرابلس لغرب وسوسة وطرانس حتى أواسط القرن ستمعشر، (ص ٢٠٥).

ويشير المؤلف في هذا الفصل لتجربة جمهورية تتعلق بالخطب القومي وعبارته: أي أن معظم الأفكار العربية تتكلم قوياً وتقرص قوياً. ويحاول المؤلف أن يقدم مشروع حل لهذه القضية بسلهات مجاوزة التوحيد القطري إلى التوحيد القومي، يعطرن تي سياسة قومية عربية شاملة تدفع إلى القطع البيروني مع الامبريالية من جهة والاندماع الكامل للأقطار العربية في وحدة اجتماعية تامة من جهة أخرى (ص ٢٤٢). ما حيداً لو يحصل ذلك! لكن نسال كيف يتم القطع البيروني مع الامبريالية في ظل إحتكام سيطرتها الاقتصادية والسياسية، أي في ظل تبعية الأنظمة العربية لها وما هي الشروط والإمكانات التي يجب أن تتوفر لكي يصبح في إمكان الأنظمة العربية التخلص من التبعية للامبريالية؟ كيف نطلب من تابع عاجز أن يكون حراً؟ أو كيف نطلب للنبي، وضله في آن معاً؟

ثم تعد نهدي كثيراً الطروحات والرنانة حول القومية العربية، ولم يعد ينع كثيراً إطلاق الشعارات والمضاهاة للخلاص من الامبريالية. في ظني أن ما نحتاج إليه هو

ونقطة هادئة مع الذات لاستخلاص العبر والدروس من التجارب التي مرت بها المنطقة العربية، والتأسيس لفكر عقلائي مقدي يكشف مشكلاتنا أكثر مما يطرح الوصفات «الطبية» لها. وربما نحتاج أيضاً إلى من يعيد الاعتبار إلى البحث والتفكير والتحليل العلمي والسوافي أكثر بكثير من بحثنا ويغدو عواطفنا بالشعارات والأشادات.

في الفصل السادس من الكتاب يتحدث المؤلف عن التبدلات السوية الداخلية في الدولة العربية الراهنة. فيتوقع زيادة سكانية مرتقبة للأقطار العربية مستصل إلى ٤٤٦ مليون نسمة في نهاية الربع الأول من القرن الواحد والعشرين. أي بزيادة تصل إلى ٢٦٤,٨ مليون نسمة خلال الأربعين سنة القادمة، إذا ما استمرت وتيرة النمو السكاني الحالية دون تغيير. كما يبين المؤلف أن جانباً كبيراً من قاطن المداخل والرسائل النفطية العربية لا يؤلف داخل الوطن العربي، وفي قطاعاتها المنتجة يشكل حاص. بل القسم الأكبر من المداخيل العربية يستنزف لصالح النظام الرأسمالي العالمي واستكاراته الهيمنة في مختلف قطاعات الإنتاج العربية. فكانت لتجربة القطع لبسبه التبعية التي مذاب «الدولة القطرية» أن الوطن العربي يكتسب عظمته على الاستيراد الخارجي (ص ٢٨٦) إلى الدرجة يمكن القول منها بوجوده تبعية عربية في مجال الأمن الغذائي

ثم يتوقف المؤلف عند دور النفط العربي وما أحدثه من انقلاب جذري على صعيد بني المجتمع. فلقد أحدث النفط تغيراً على صعيد نظام الأسرة لجهة العلاقات العائلية وطرق الزواج والطلاق، وعلى وضع المرأة ومركزها الاجتماعي، وعلى التفادية والشعارات الدينية، وعلى طرق العيش وغيرها بشكل عام ساهم النفط في ولادة الدولة النفطية وفي رسم حدودها الجغرافية وفي تسرفي مسطهرها السياسي من القبيلة البدوية إلى القبيلة الدولة (ص ٢٩٩)

ثم يتناول المؤلف إلى قضية الديموقراطية ومازتها الراهن فيجد أنه تعير ملموس عن وغيب التمثل الشعبي الصحيح، وتغيب دور التمثيليات والأحزاب السياسية ذات التوجه الديموقراطي (ص ٣٠٢). وهنا يستعين المؤلف بمقولة ماركسية - بات من الضروري إعادة النظر فيها من الأساس - كحل للحرج من مرقق الديموقراطية العربية

يفدو إلى الاعتماد على «النفط المنتجة العربية ذات المصلحة في التصير الجذري وفقت الارتباط التبعية للامبريالية... على قاعدة رمنح شامل للتغير الديموقراطي الجذري الذي يصب ساء دولة ديموقراطية» (ص ٣١٢). هنا نسال المؤلف معتمدين على المؤلفين والحقق التاريخي لاجتماعات العربية - وقد يكون لسان ألسنة التغير الواحد ذلك - أليست الدعوة إلى تغيير جذري من أي قوى سياسية في أي مجتمع عربي راهن بتركيبه البيروني الحامل بدور الانقسام والتحرنة، أليست الدعوة إلى هذا التغير الجذري هي عبارة عن مشروع حرب أهلية؟

في الفصل السابع والأخير من الكتاب يعر المؤلف حيزاً مهماً للدولة العربية الراهنة وكيف يمكنها مواجهة التحديات المصرية، فيؤكد على أن الخطر الفعلي الذي يهدد مستقبل الدولة العربية واستقلاليتها هو التبعية الاقتصادية للامبريالية، ومحاطر سياسة الأحلاف والقواعد العسكرية والأساسيل الأجنبية، والصراعات العربية - العربية. ويعد كل ما تقدم، يمكن تلخيص أهم النتائج التي توصل إليها المؤلف من خلال دراسة واسعة وأشتملة وهي:

- ١ - عجز الدولة القطرية العربية عن القيام بمشروع النهضة العربية
 - ٢ - القسوى المسيطرة الآن في الدول القطرية العربية هي قوى طبقية مرتبطة تبعياً بالامبريالية
 - ٣ - النظام القطري عاجز عن حسابة تعيرت التي باتت مهددة بالضياع والتفكك
 - ٤ - براهن المؤلف على بروز قوى قومية جديدة يمكن أن تقود عملية التوحيد الشامل.
- والفصل على النتائج الثلاث الأولى، لكن أرى أن النتيجة الرابعة التي توصل إليها هي صعبة التحقيق بل مستحيلة في المدى المنظور والمجل، لأن عوامل الصراع العربي - أفريقي تكثرت من عوامل التوحيد العربي الشامل. ومع هذا فلا أعتبر أن دراسة سمود صاهر حول مشكلات بناء الدولة الحديثة في الوطن العربي كانت دراسة شاملة وعميقة وثيقة عن الصعوبات التاريخي والسياسي وتستحق التفكير صلاً لما تقدمه من مادة غنية من أفاق تطور باب الدولة العربية الحديثة، ولما تثيره من تساؤلات تمنح الأبواب واسعة أمام العقل العربي للعاصر. □

العلاقة بين الطائفية والطبقية في لبنان ظلت غامضة

الأقليات في التاريخ العربي

دراسة تاريخية

عوني فرسخ

رياض الرئيس للكتب والنشر - بيروت - لندن 1994

محمود حيدر

أحياء مغلقة

تنتي به مضامير الأقلية لحياة الاعتراف الأكردي. ثم للاستقلال عنه استقلالاً ذاتياً. ثم إلى الانفصال التام مندسوة مصعية الدولة للمستقلة أو دولة الحجة وفي مقابل مضامير الأقلية، نهض توتاليتارية الأكردي العظمى. فهي تدرك أن الصراع من أجل السيطرة النامية على كل شعوب الأرض أو قبل ذلك على الأقليات القومية والإثنية والدينية ضمن الجغرافيا التابعة لها قسراً، يستلزم إقصاء وإذابة كل ما هو عسائفي وغير توتاليتاري. وتعي التوتاليتارية أيضاً، أنها إذا لم تضع حكم الكون والسيطرة عليه، عينة نهائية لها، أوشكت على فقدان كل السلطة التي وسعت امتلاكها إلى حين. وعملها الشعور بالخطر إلى الحد الأقصى من الاقتراض. وصولاً إلى إلغاء الآخر، الأقليوي، إقصاء لا يعود يقوى معه. على الإثبات بشب أو حركة فرد.

التاريخ العربي يتلوه بشواهد لا تنهي على التراجيديا الأقلوية إنه غالباً ما يظهر، وكأنه تدوين لسرع سير أقيان، لم ينس للدولة المركزية العربية وضع نهايات معينة له، أو على الأقل ضبطه عند حدود التنوع السلمي طويل الأمد. وحتى في أيام عصر الدولة العربية الإسلامية ربما باستثناء الإسلام الأول، والحلقة الراشدية، ظلت حركة الأقليات، السياسية والقومية، على خط التوتر العنلي، وصغر جاذبية التوتر والأصغر. ونسباً محدد في ما نذهب إليه، وقد رأينا قبل بضعة قرون، كيف وضع العلامة ابن خلدون تاريخه، وكيف أسس لسعره التاريخ البشري ابتداء من حركة العصيان

كتب المؤرخ والكاتب الفلسطيني عوني فرسخ عن «الأقليات في التاريخ العربي» بمحسا إلى قصص المقولة الأوسع. وإلى استطرادات خفية لا حدود لها في مبادئ التاريخ السياسي والاجتماعي وصيغة أخص، إلى المعليات الأيديولوجية والتشريعية والصنوسية المحتعة التي قامت عليها حركة الأقليات والتاريخ العربي ضد دبابه الدعوة الإسلامية وإلى اليوم

بعضاً غلظت في لجة قضية عدلها شغلت الدول والمجتمعات العربية القديمة والوسيلة والرهمة وأدخلت البشاشات التقاصية والاجتماعية والسياسية على تنوعها واحتلالها في مجال لا قرار له إنه على أي حال

■ سعد الأصب مفرحاً كسراً في التاريخ الأكردي ويتوخع من سحر سحر حديق. ليس بالضرورة أن يكون الأصب، مهمب دليل مصعة أو مصعد. وإن يكون ريل به مصعة واضمح. قد يكون حاصه وحياً له. في كلا الحالتين، فقه أنه لا عت أن تكون عرمله. وتند. لنعمه ذلك فرد. سريخ مصعد مصروف ومصحب. في كل من رباب مشبه. عاب ما يكتنه أصد سراجيديون. كان الضرورة تقضي بالأنا تكون الأحداث بغير الدم؛ لأن الدم سلوى للحجاعات التاريخية ويمت أمانها. به تتأكد شرعيتها، ويتوسع احتيال الاعتراف بها من جانب الأكردي صاحة السيف والأمر والهي

تصبح الأقلية بهذا التوصيف، مشابه علامة عارقة في جسد التاريخ ووجه. وهذا تحقق صحتها كمقولة موسيولوجية لا يستوي الوعي التاريخي من دونها بل هو يصح من دونها وعياً مشوشاً باعطال لا حصر لها وتغسل إذاً سيروء لا تنتهي صم لغة الاتصال والاتصال الاصطناع والتواصل الخصوصية والامتزاج بالكل والعالم لكنها على أي حال، لغة مؤمنة، تغفل الصخر والسأم ليس لدى المصطهد، والفتائل ولستند محب وإذا كذلك، وأساساً، لدى المصطهد والمقنول ولستند بأسره ذلك ما يعادل قوانين غير مرتبة لا تكشف معزولاً إلا في حاء صراع هو المصط م

عزير برزك 1994

يأثرت عملاً بإنكساليات وأسئلة كانت على الدوام حيث معارك وحروب ومنازعات وخسائر دول وجماعات برمتها. وهكذا سنراه، في عمله الكبير والخاطر في آن، يحاول الإجابة عن الأسئلة الكبيرة.

- كيف تعامل العرب والإسلام من خلال إدارة دؤبه وجمتهائهم مع الأقليات التي سكنت في كتفهم وما تزل؟

- إلى أي مدى استطاعت الشريعة الإسلامية، كنظام علاقات سياسية اجتماعية، وتقوية نظم إضاعات علاقة مجتمعية بين أكثرية عربية مسلمة وأقليات دينية من أهل الكتاب؟ تهايك بأقليات التي أسرها بين الدين والسياسي والعربي والشمسي كالأشوريين والكلدان والبربر والأكرد في العراق والبربر والمسلمين من أصول أوروبية في الجزائر والقطر المسبح التي يت حصرتها في بعض الأحيان على خصائص العزلة ورغبة الانفصال كاللواتة السليبيين في لبنان الع؟

- هل تم فرض اللغة العربية والإسلام في الهلال الخصيب وادي النيل والمغرب العربي بالإكراه، أم ضمن طرويقاً عويصاً سببت التباير القومي والتحول الفيني؟

- هل العرب المصاحبون لشارج لشم الجزيرة العربية عدلاء أم أملاء؟

- ما هو دور المصلح الخارجي، من غزو وتسلط أجنبي واستعمار، في تشكيل وإنكساليات الأقليات في التاريخ العربي؟

- هل دخل العرب مرحلة الدولة الفطرية، وهم مشطرون عمودياً إلى أكثرية وأقليات؟

إن سلسلة إشارات الاستهام لا تتوقف عند حد. لا سيما أن الكتاب بأبوابه الحمة وفصوله المشه شتر عضي مبدأ في الحفر التاريخي. وهو لا يكتفي بالمنازع، وإنما يجلل ويؤزل، يقارب ويشارن. وضابته استخلاص تلك الروابط المنطقية الداخلية التي شئت الحواشي التاريخية وحركاتها الدرامية بعضها إلى بعض.

ينطلق عمل حقو فرسخ من وعي خاص لأهمية الكتابة التاريخية. خصوصاً إذا كانت متصلة بالرائس السليبي الاجتماعي، وما قد يترتب على هذا الزامن من مؤثرات في صوغ النظام الاجتماعي العربي في المستقبل وعمله الفعلي على تقرير إنكساليات «الأقليات» في الواقع العربي المعاصر من أكثر الإنكساليات

العربية حضوراً. ومن أكثرها غياباً في وقت واحد، فمن جهة تبدو المباحث العنصرية والدينية والعرقية والجهوية بارزة بصورة تكاد تكون غير مسوقة في منظم السلاسل النظرية العربية، مما تبدو مشاكل الجاهات الاجتماعية التي تفتك خصائص ذاتية. والمصطلح على تسميتها بالأقليات، بين المشاكل الأكثر حضوراً في مجال تهديد وحدة واستقرار وتقدم أكثر من قطر عربي. ومن جهة ثانية تجد أن الدراسات المتخصصة بالموضوع، لا تزال قليلة نسبياً بين الدراسات الاجتماعية العربية التي حققت اتساعاً وعصفاً على نحو ملحوظ في النصف الثاني من القرن العشرين...

ولقد تفاعلت عدة عوامل لتدفع بالمشاعر والمشاكل المتصلة بتلك الجاهات الاجتماعية باتجاه المبرز الكثيف والمسنز في الثلث الأخير من القرن العشرين. وكان ذلك نتاجاً طبيعياً لانكسالة العمل القومي، وقصور النضال العربي النضالي عى عمار وقصر التحرر والنخلة والتبعية، وعجز الدولة الفطرية لشعرية عن تحقيق عديج لشمه وبتدوير عيه وعجب من ضعف في مرحلة هذه سببت ن بر انتشار اللاهوية وعبر لوطه. وفي عدهم من الدعوات الطائفية ودينية وعربية، وجهية، وأر سارع في أرساط الحب وطرهم دغرم وسوكب متناقضة إلى أبعد حدود التناقض مع أسط معاصم الوحدتين الوطنية والقومية.

يتوء الكتاب في مشتهل دراسته، أن عمله يقسم على التمييز المحي بين «الأقليات» والجاهة الاجتماعية الحاضرة على «خصائص ذاتية». وذلك لأن مصطلح «أقليات» كسا يستخدم في الأدبيات السياسية والاجتماعية، وحسن يتداول في المجالس الدولية، لا يستخدم كمؤثر على تفريسية جماعة ما في المجتمع الذي تشكل جزءاً منة. وإنما يقصد به الإشارة إلى جماعة اجتماعية تتميز عن بقية مواطنيها بخصائص سالية أو لغوية أو دينية أو مذهبية تكون سبباً في انزاعها اختياريًا، أو عرفاً قسراً، أو الجسود العام. الأمر الذي طاماً نسب يصصف مستوى التمازجها في التمييز الاجتماعي الوطني والقومي، أو حتى انعدام مثل هذا الاندماج. كما أن ذلك عالياً ما أدى إلى اختلال نسبة إسهامها في سائر الأنشطة العامة وإلى تدني مستويات تنيها لما هو شائع في مجتمعات من ثقافة وقيم

وأقلام سلوك.

وعلى ذلك يقدر جلياً - بحسب الكتاب - أنه ليس هناك إنكسالية أقلوية تتطلب المعالجة، لجموده أنه وجد في المجتمع جماعة اجتماعية متدنية النسبة العددية، غفلت حصائص ذاتية - سالية كانت أم لغوية أم دينية أم مذهبية - ما لم يتوافر في حال تلك الجماعة شروطان:

- الأول: التبايز عن المحيط في أعم وأغلب خصائصها وسياتها.

- الثاني: معاملة الانعزال الاختياري أو العزلة القسرية، وما يتبع ذلك من التمييز ضدها كتجربة لتتمتع بخصائص ذاتية أو لتفري أبعثها اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً.

إن ما يرمي إليه الكاتب كاستنتاج أخير، هو الذي الذي يقرره استعراض تاريخ الأقليات في العالم العربي من عوامل تمحين لهذا العالم في الراهن والمستقبل. ولا سيما لجهة المخاطر التي تلوح في الأفق، كتجربة لما بدأت واضحا من ترحبه نحو التوظيف السياسي لحقوق الإنسان واستغلال قصايا ومشاكل الأقليات في غرير عظمت القوى الدولية، دون اعتبار لبدأ السيادة القومية، مما ييسر المداخلات الخارجية خصوصاً في مرحلة من الحياة البشرية اتفقت فيها هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن والمنظمات الدولية الأخرى، القدرة على بلع شطط الأقوياء، والمتمولين برعايتهم من الدول والجاهات والمنظمات والأفراد.

المناحات التي يتبرها الكتاب، قد تكون أوسع مما يتوخاه المؤلف. ذلك أنه يشير بصورة عرغبة ولكن مهمة إلى الأثر الذي تطوي عليه مشاكل الأقليات في بلدان ومن على أبواب القرن الواحد والعشرين. وهنا البصيص يتقدم إنكسالية مبهجة في النظر إلى قضية الأقليات. أي أن المقاييس التي اعتمدت خلال الأزمان التاريخية المنقضية، ليست هي نفسها بعد نهاية العصر نصاعي وتشكل القوميات والدول القومية، وخصوص بعد نهاية الحروب الباردة بين القطبين الرأسمالي والشيوعي.

واللافت أن ثمة طيرة شأت بعد الحرب الباردة تدعو إلى التكرار المثل «بأحوال العام». ففي حين تعطي الدواور العالمية في توسيعها تصود خصائص الكسنة داخل الشعوب والمجتمعات والدول المركزية إلى الظهور من جديد. ولعل ظاهرة تفكك الاتحاد السوفياتي

لمناحات الماثرة هي أوسع مما توخاه المؤلف

عربيات

دراسة

نقولا زيادة

رئيس الرئاست للكتب والنشر، بيروت، لبنان ١٩٩٤

قصي الحسين

حيل الكتابة



في سنة ١٩٠٩ هي أهم هذه الملوثات، مما حمل عليها «المصريات» على مشرق وشروحها ودواستها بين العامين ١٩٠٨ و ١٩٤٨، كما ينقل الدكتور زيادة عن محمد عوض محمد في كتابه المعروف «سنوسي» والسلي شري الفاعرة:

وتذكر الوثيقة، أنه في القرن العشرين قبل الميلاد، وقعت حادثة لسلامير المصري سنوسي، ففر من بلاده عقب انقلاب سياسي إلى مكان ما من أواسط بلاد الشام، حيث قصي سنوسات طويوة. ولما عاد إلى مصر، كتب قصته، فتحدث فيها عن سبب خروجه من مصر وجروشه إلى الشام، وصاذا لقي في منفاه من خير أصابه ومزولة بلعها ونعيم أظله، مما يفضي على هذه الرحلة الوثيقة، طابع الترخيب للمرحلة الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تعيشها بلاد الشام عصر ذلك، بالإضافة إلى الحياة السياسية طبعاً. وقد خلص الدكتور زيادة إلى الاستنتاجات التالية:

١- إن سنوسي يضع بين أيدينا وصفاً لمطعة في جنوب سورية أو شمال فلسطين من حيث اقتصادها الزراعي. ويبدو أنها منطقة

المطبوعة عن مخطوطات وحياتية الشافعية في القسم الأول من كتاب «عربيات» للدكتور بقولاً بزيادة: لا يبرأ عنه التسلسل التاريخي في سرد الأحداث، بمصر ما يرد منه للسمن إلى مسلمات، إهتيرها كذلك، وهي بالتالي لا تحتاج إلى برهنة سائقة، رفضاً أم قبولاً، عند الكثيرين من رجالات التاريخ الذين ساهموا في النقاش الدائري حول عبودية الأمصار والأقطار خارج الجزيرة العربية قبل الفتح العربي بكثير لو قليل.

كان الدكتور نقولا زيادة، وياع طويل في حيل الكتابة، عرف كيف يذوق أصحاب النظريات الإقليمية فرصاً وغيرها، إلى القول بعروية مصر والشام منذ ما قبل العصر الفرعوني، وإلا فما مبعث الحديث عن رحلة سنوسي في كتاب عربيات، إذا لم تكن عروية هذين القطرين من المسلمات حتى قبل الألف الثاني قبل الميلاد!

ولا شك أن رحلة سنوسي (وهو أمير مصري عاش في الألف الثاني قبل الميلاد) إلى بلاد الشام، تثير فضول الباحثين منذ تم اكتشافها في عدد من البدونات البردية والفخارية، وكانت يرمية بربلس التي نشرت

إلى مجموعة دول، وكل دولة إلى مجموعة إثنيات وطوائف وفئات سياسية واجتماعية، تاهيك تفكك منطقة البلدان واتبعات النزعات العرقية في أوروبا الشرقية وأفريقيا، تؤكد ما مذهب إليه. ولئن تشابقت المراحل التاريخية الحديثة في بينها، منجد أننا اليوم في زمن سياسي عالمي يشبه إلى حد بعيد عالم الستينات حيث جرى الانتقال الصعب من العصر الصناعي إلى العصر التكنولوجي الإلكتروني. ولقد كان المثال الأمريكي صارخاً على حال الفراغ الذي عاشه العالم، وعاشته أميركا على وجه التحديد في تلك الفترة.

لقد عبر زيفنيو بريجنسكي، أنذاك، عن صورة العالم عند تصور أن أميرك ومعهما الحرب سيقران في مرحلة تاريخية لا مجة منها. وذهب إلى أن أميركا بخاصة تنقل بسرعة وصعوبة من العصر الصناعي التقليدي إلى ما أسماه العصر «التكوتروني» إذ من طابع هذا الانتقال الصير أن الثورة التكنولوجية فعلت فعلها بالادبولوجيات، فمستحقها وأماطت عنها حالة القداسة، ثم رحت تجعل لاس عيبد مهوهرين لغيبات الاستهلاك والماطه. لكن الشيء المتناقض الذي انتطه العقل التحليلي لبريجسكي هو أن الإنسانية في مرحلة الانتقال المشار إليها تصبح أكثر وحدة وأكثر نقشاً في الوقت نفسه. ناطراً إلى هذا الشيء، على أنه الحركة الداعمة الرئيسية إلى التغيير المعاصر بعد ثلث قرن على هذا الكلام، يعود بريجنسكي رسوا من أعلام الفكر الاجتماعي والسياسي في العالم، إلى الكلام على عودة العالم إلى عصبية أقلوية كان حيل للبيض، أنها دفنت تحت نعال التقدم العلمي وتطورات المعرفة الإنسانية.

إن الفراغ الذي أحدثه الانتصار الأمريكي في الحرب الباردة، ينظر إليه الكثير من الخبراء الأميركيين على أنه لقمة قد تودي بإنجازات تاريخية كاملة. ولعل الصنت ونشوء العصبية من جلد هما ما يبدو أنه يتحصر ملء هذا الفراغ.

إن الصراع على امتلاك التاريخ يعود هذه المرة بصلاحيات ملاتني. ويغل على العالم عبر نوافذ العروق والطائفة، والمذهب وأسطورة الأنا والموتية

فمن هذا التسع مالدات، غمفي بلا ثوقفي في قرامة الأقليات وميكانيزمات، ورحلتها المنسية بحور تشييد أحيائها

المعلقة □

تنتج في حياة سكانها الزراعة والرعاية مع شيء من البداوة. وإشارة ستوحى إلى ما حصل له وناله عند أي - إنني (وهو أحد الأمراء الشاهسين في ذلك العصر) يدل على تنظيم بدوي في أصله. فوحدة العمل والتنظيم عند الفيلة

٢ - في إشارات ستوحى المقنعة ما يدل على بدء العمل بين الشعوب التي كانت في بلاد الشام، ولعله أن يكون مقدمة لحركات المكسوس في الفترة اللاحقة.

٣ - هناك ما يدل على وجود نشاط تجاري بين مصر وأواسط سورية. فالأخبار كانت تنتقل عن طريق القوافل.

٤ - ولا بد من القول إن ستوحى، في هذا النص، يظهر بارعا في وصف ثقافته وشعوره، بعض مقطوعاته تكاد تنظم نفسها أباناً شعرة.

فهل هذه الاستنتاجات هي كل ما يمكن بساطة أن يستجده من دراسته لسرحة ستوحى الهامة التي أحاطها الدكتور زبادة بطرفها ويصنف تفاصيلها ولم يتعامل ذلك أكثر من صفحات خمس، حاول من خلالها أن يلم بالأخبار لمأ، ويتصيد في تحليلها حتى يكاد يهتم بالتفسير أكثر عما يهتم بالتفسير، وله في ذلك يسيرة أدنى من ذلك أسبابه الموجبة ولنا حيل هذه الأسباب استنتاجات التي سوف لا تأخر من طرحها ولو بعد لأي!

وفي القسمين التاليين. «الجزيرة العربية حتى ظهور الإسلام» و«جزيرة العرب في تطورهما الأول»، نجد كيف طرأ الموضع والباحث في اقتراح عنوان لمادة لا تحتاج إلى ذلك مطلقاً. إذ ما الفرق في مؤلفي مدین العنواين؟ وما هي النتائج التي يمكن أن نستخرجها تحت العنوان الأول ولا يمكن أن نستخرجها تحت العنوان الثاني؟ إنه الإصراف الذي تفرسه المادة المحصلة، والتي يمكن أن تكون كبيرة جداً، فما وجد الباحث حلاً سوى ترويعها تحت عنوانين ولو متشابهين.

في الفقرة الأولى الموضوعية تحت العنوان الأول يتحدث الباحث مثلاً عن البلاد والسكان أيضاً، يتحدث أيضاً عن حروب العرب ويحارها! ويتحدث أيضاً وأيضاً تحت العنوان الأول عن الحياة الاقتصادية في جنوب الجزيرة، كما يتحدث في القسم الثاني عن الزراعة والري في جنوب الجزيرة، وأما لا أبعد سبباً لاستحسانه الحديث عن بلاد

البحر في «جزيرة العرب» في تطورهما الأول ولا سيما أنه سبق له وتحدث عن الحياة الاقتصادية في جنوب الجزيرة في القسم الثاني الذي أورده تحت عنوان: «الجزيرة العربية حتى ظهور الإسلام».

في رأينا أن سلفي هذين القسمين متداخلتان، ومن الإصراف الشديد أن يتم ترويعها بمثل هذه الطريقة التي تسهم في بعمرة المادة، أكثر مما تسهم في جمعها الذي ينتهذه الباحث عادة، يحكم تشداده الدائم والدائب للنتائج والمحصلات التي يجب أن يبنى عليها البحث الأصل عادة.

هذا المنهج الذي يمتد على توزيع أقسام البحث بقياس كمية الأوراق المكتوبة، والذي يمتد على غير بحث معاصر، يسهم في بلبلة القارئ ويعثرة محصولاته الثقافية عقب كل قرأة يقرأها، بينما المطلوب أن نجعل القارئ يخرج من بين يدي الكتاب بلذائخ متدفقة تلمح على مستوى الأخبار والأفكار والآراء، وألا عظم الطغرى في طاقات الفراء، كما عظم الفخر أحياناً كثيرة في طاقات الكتابة. الحكم مثلاً ما يكتبه الباحث تحت عنوان: «في عالم الإدارة والسياسة» والذي يشكل القسم الرابع من بحثه، ويكتب في القسم الخامس تحت عنوان: «في ديب التجارة». فليأخذ يتحدث الباحث مثلاً في الأول عن «الأسواق الإسلامية»، ثم يبيح بحثه بعد الصفحات الأربع الوحيدة في هذا الموضوع، ليحور إليه ثانية في بحثه في دنيا الحضارة فيحدث عن تجارة شال الجزيرة العربية في العصر الأموي وتجارة بلاد الشام الخارجية، ويصل في أبحاث متطفلة لا رابط بينها، إلى الحديث عن الحياة الاقتصادية في العصر العباسي مثلاً، ليحور بعد ذلك ويتحدث عن حان وتجارتها وأصولها القديمة وتحت العنوان نفسه صرتين متشابهتين، حيث يبدأ بالحديث عن هذا الموضوع في الصفحة ١٧٦، وبعد أن ينتهي منه يعود فيفسع العنوان نفسه ويتحدث مرة أخرى عن الموضوع عنه ابتداءً من الصفحة ١٨١.

لنا الفصل السادس: «اللغة العربية في فقراتها التوثيقية» فهو يتناثر في موضوعات متباينة، لا يدرى ما سبب تناقها في الشكل الذي تماثلت فيه. وقد تحدث عن عالم اللغات السامية، ثم تحدث فقال: حول أحب اللغات السامية، ثم غريرة العرب الشعرية في الجاهلية والعربية لغة الوحي

في اللغة العربية والترجمة. ثم يتحدث بعد ذلك عن الشعر العربي يتحمل ويتعق، ومثل الموضوعات التي لا رابط بينها. لا شك أن كتاب «عصريات» ينطوي على عناصر بحثية هامة تتصل بتراث العرب الحضاري على عدة مستويات. غير أن هذه العناصر لم تشكل عمل الإطلاق بسبب فكري، أقله على المستوى النظري، بفعل تجمعها المتفكك الذي لا يجعل البحث يتنق في مجريات عامة، بل قد ما نراه يتناثر في موضوعات، يصعب على القارئ الإفادة من شروها المتناثر في عمليات التنوير، أو حتى التوصل على حقائق عربية في حقايق التاريخ المختلفة.

لعمل طرح موضوعات مفككة لا تلتقي على هدف معين، أسهم بشكل كبير وحطير في تفكك النتائج، وعملها غير ذات فائدة وغيب الغرض الذي من أجله أمشي هذا الكتاب، ألحق ضرراً كبيراً بقيمته العلمية التي يضربها بين دفتيه. بالإضافة إلى ذلك، نجد الباحث يتناول جميع المسائل التي أوردتها على جدولته، بصورة أفقية متعاطية، لا الترؤف فيها بصورة عمودية فهو يلاصها ملاسة ويادها مداهمة ويلاطفها ملاطفة، دون أن يعمد إلى فضاء، خشية أن يسأل عن ذلك.

إن حديث الدكتور نقولا زيادة عن غربة العرب الشعرية في الجاهلية فيه الكثير من التصف. ليس من المصنف مثلاً بعد اثنان من المتراس، صرلها الباحثون العرب القدماء في توضيح جوانب هذه المسألة، وبعد الآلاف المؤلفة من الكتب والأبحاث التي كتبها الباحثون العرب والأعاب في العصر الحديث، والتي لم تترك فكرة تعرض على بال أو خاطرة غير بحثها المحال، حيال موضوعة الشعر الجاهلي، وحياته ومثبه وموئله وصريح الشعراء فيه... ليس من المصنف بعد ذلك، أن يعاود أحداً الكتابة في هذه المسألة بالشكل الذي كتب فيه الدكتور زيادة، دون أن يكلف نفسه عناء التنب من أجل الطفر بفكرة جديدة لم تدلها أفلام وأقدام السابقين المغاور!

نراه يقول. وقامت في الجزيرة العربية دول كان لها سلالها الخارجي اتصال تجاري وحيوي، وكانت لها بلاطات يصلها الشعراء والأبداة... وبعد أن يمر بمساق العرب وممالك الجنوب واليهودية والنصرية، يستنتج

خط الباحث

بين القصيدة

المعلقة

والقصيدة

المذهبة

أب كان هناك اتصال روحي بين داخل الجزيرة وحارجها! وأن التراث الأصيل الذي وصلنا من العصر الجاهلي، كان تمييزاً عما اصطر على الطول والفسوس والقلوب. ويستج أيضاً أن الشعر أقدم من النثر وأنه (أي الشعر) تحدر من اللغة الشبالية، وأنه كان على شكل مقطوعات وصفية قصيرة قبل أن يظهر بصورة القصيدة. وأن الشاعر كان شخصية جذابة يوجهه الجناح

ويستعملنا الباحث حين يقول بعد ذلك: «وما لا ريب فيه أن البحث في نمو اللغة العربية والعوامل المحيطة به، لا يزال في أوله، لا بد من التعمق بدراسة البيئة العربية دوساً أعمق، قبل إصدار حكم قطعي، أو حتى قريب من ذلك حول مثل هذه القضايا» (ص ٢١١). والإعلان بهذه الصورة عن جودة البحث يربط غداً غداً غداً في الشعر، حين لا يجد المتبحر أية دراسة عميقة في مسألة المعلقة. ومن أين له ذلك والباحث يخلط بين المعلقة والمذبة. فالفصلية / المعلقة، في العصر الجاهلي، وإن قيل أنها كتبت بماء الذهب وعلقت على جدران الكعبة، كما في بعض الروايات، غير أنها لم تعرف بالمذبيات على الإطلاق. فالمذبيات أطلقت على بعض قصائد الشعراء المسلمين، ونذكر الباحث أن القصائد المذبيات وعددها سبع، هي لشعراء المسلمين الأنصار، وكلهم من يثرب، وهم: حسان بن ثابت وعبدالله بن رواحة ومالك بن النجاشي وقيس بن الخثيم

وأصيحة بن الجلاح وأبو قيس بن الأسلت وعصرو بن أسرىة القيس. وأول من ذكر ذلك من نقاد العرب القدماء هو أبو زيد القرشي في كتابه: «مجموع أشعار العرب». وبالعودة إلى حديث الباحث العلمي عن المعلقة ودوره العميق لها، فإتينا لا نجد سوى بعض الشذرات القليلة التي تداولتها السن النقد ولاكتها كثيراً، حتى لم تبق رفة لدى أحد في مسأعها من جديد. مثل الحديث عن اختلاف الموضوعات واتقائها في المعلقة الواحدة وفي المعلقات جميعاً. ومثل الحديث عن عدد المعلقات. ثم يعمد إلى عرض مقطوعات كبيرة من بعض المعلقات ويضعها سواها بعض القطع الشعرية التي رويت للشعراء الصعاليك، ويختم بحثه فيقول: «هذه غلاف من هذا الشعر الجاهلي الذي يمثل لغة تم نضجها واستوى نهجها، بعد قرون طويلة، فلما عرفناها، عرفناها قوة عمرة. وقضية الشعر هذا بعد، بحاجة إلى درس مختار درس الإلقاء والكتابات والأوزان ونحوه وسددها إليه شعر يعكس حصر». وهذه الحصة، لم نعرف إليها بما فيه الكفاية (ص ٢١٤).

تلك مواد عويصة، تتراكم فوق بعضها كما تتراكم القناعات المسبقة في «مقدمة المأزقة» لدى أي كاتب معاصر اسم ولا تستطيع حازن الأقسام المتعة المصطنعة أن تجرد هذه الحقيقة الساطعة. فمعلقات الكتابة في مختلف الموضوعات التي حوّاها

الكتاب، لم تناس على عطة شاملة، تبحث عن حقيقة معينة، بل كان لكل موضوع مسطوقته الخاصة، بما أدى إلى تراكم الموضوعات، لا إلى تناسقها وتجانسها، وإلى تبثرها، لا إلى تواصلها وتآلفها. والواقع حقا، هو تقارب الأبحاث من حيث حجروها. فكل بحث لا يتجاوز الصفحات الخمس، يند أو يزيد شيء ضئيل لا يؤه له عادة في المقالات الصحافية. فكان الأجدى أن يحصل الباحث من جميع هذه الأبحاث مادة متخبة، مثل الحجر الغشيم الذي يحمط به الحات، ليعود ويصوغ منه صورةته الفنية فيما بعد!

فليس من باب القسوة على شيوخ البحث العلمي المعاصرين من أبناء أمتنا، دعوتهم إلى التفرقة بين نوعين من الكتابة. الكتابة للصحافة في إطار المقالة اليومية أو الأسبوعية، حتى يشق للامة تذوق النوع الأدبي أو النثري. والكتابة للمكتبة العربية، في إصدار مجلد الأبيات، الذي يحمط به قناديون سماء وروء معرفة أصولها سيبلها حتى رقم الكتاب بين أيديهم، فمعلقوا به هم حصر بالقيس، حين لم يفضوا بالنتائج، وهو ما يحزن

الأستاذ أحدنا حقا أن يقرأ في كتاب أتيق، هذا النوع من الكتابة الصحافية التي تتحدث عن «النثر العربي» ينتهي بالمضامات، (ص ٢٣١) وللمن من الأعلام اسمه نقولا زيادة! □

غياب الفرض
من الكتاب أضرب
بقيته العلمية



التفاحات البعيدة

قصص

حزامة جبيب

دار الكرمل - عمان ١٩٩٤

عمر شبانة

كاتب من الأردن

قمع وشذوذ

أذكره صغيري، وأسمه سدة، فطنت أساسيات لي عيش أمة كريمة، ويتحدان عند كل ذكرته سبت عذبة، رغم قساة اللقاء، وفي قصص حزامه حبس، سدة من محبته لأبي والرجل الذي يتكوره (١٩٩٢) ثم مجموعتها الجديدة والتفاحات البعيدة (١٩٩٤) تشكل ثنائية ذكورة - أنثوية، محوراً هو الأبرز بين محاور الخطاب القصصي فيها وموضوعياً ولاستقصاء تفاصيل هذا المحور، سنكتفي ببعض العلاقات الثنائية في قصص المجموعة الثانية.

الملاحظة الأولى التي تعلق عن قصتها تتعلق بكون ثنائية «ذكورة/أنثوية» لا تقتصر على علاقة «رجل/امرأة»، بل تمتد لتشمل علاقة الرجل بمعاصر أنثوية، وعلاقة المرأة بمعاصر ذكورية، وقد تصل إلى علاقة أشياء، مذكورة بالمرأة، وعلاقة أشياء مؤنثة بالرجل. وهكذا، وما بعض التوضيح.

في قصة «جسد نظيف» غريبة تقدم لنا الكاتبة رجلاً يعمل في البناء، عائداً إلى بيته يحضن كيساً من البندورة، ورغم أن القصة تحفل بتفاصيل كثيرة عن ركاب الياص الذي يصعد إليه العامل، إلا أن ما يشدنا حقاً هو التركيز على أمرين: علاقة الرجل بالبندورة: «يحضن سدرته موداً ويتحسس

وفي هذه اللحظة لمة امرأة دخلت الباص، فيكمل السرد: «اقتربت المرأة بحسوة... تحسّس الانحناءات اليابسة الطرية... نحاس وطروقة انحناءات عذراء بحماسة...» وحينما نظرت إليه فتاة صغيرة قدرة «زيتيك وحجل من البندورة التي تهدهدت على حفتي مع هدهلة الباص... وتعود أغنية وما نحسّش من الناس... وقد يده ويحسّ حبات البندورة حبة حبة قبل أن ينتفض واحدة بسنة كبيرة، في الوقت الذي كانت أم إبراهيم تشغل سيجارته الثانية من عقب الأولى، ويتنفض زئذها بصرة فيتلفس الحجاج عبد الرحيم وينكمش (هنا المرأة في حالة القوة والرجل يمش الضعف)... في هذه اللحظة «لحش الثمرة سرفافية... أعفّش عيبه يشغف بهلق... حش يباستشه أكبر...» يجري كل ذلك قبل أن تصعد القصة الجميلة، الشظيفة، الغريبة إلى الياص، لما الذي سيحدث عندما تصعد، وتبقى واقفة بين الواقفين، تتألم بجسدها، وهو راها، طويلاً، يائسة... تحتك بابشر

تلتصق بهم وتلتحم معهم وليس أد بانصق بها ويانحم معها. لكنه بدلاً من ذلك «وسع قليلاً بين ساقيه فرد جسده، وممّح لكبس البندورة بالارتخاء، في حوضه» يحدث الانحناء مع البندورة. وذلك فيما يتردد مقطع الأغنية والناس يتكون جنين... لكن أنت جنة في قلبي» وفجأة يتوقف الباص ويستقر ويهبط النساء ويخشي ورثي وراءه ويشاطأ السرد إلى أن يراها وتزمي سروالي إلى السقف... وحين هوى على السرير هوت فوقه، رآها تجري فوقه، رآها تنظر على أعضائه التي لم تمتص فرصة لغشها... ولكننا نكتشف أنها مجرد «روى» خيال مونتر ينذهب أخيراً إلى الشعور بالخروج «من البندورة التي تميز بريق فوق حوضه» كما لو كان في عازمة حسية، وحين تلفتت الجسد الطفيل على السرير، نهض بيث من كيس البندورة تعبيراً عن حالة النصوص التي تم فيها استبدال البندورة بالفتاة على السرير

إن هذا النموذج من العلاقات الغريبة والشاذة، هو واحد من نماذج شاذة جذبتها الكاتبة في تحقيقات شخصية قصة «عازيف» كاتب مغفورة يريد أن يكتب رواية تزرع بالملاقات الشاذة فوق كل شيء مألوف، وكيف يبدل منهن يرى كل شيء، فيه «عاذية»، وجهاً يفت أحد لاعبي الشدة على الكرسي



ويبلغ سلاله، فيتجلى الكتاب المصور أن هذا الرجل يستغني عن الأرض ثم يرحل من حيث تمحيصه فآلة يصاحبه أمام الجميع، وحتى يعرف في العرايا، يتجلى أن الرجل قد يذوق على عصوره محركاً يدهه وسلاطيه في المروءة. وفي مقابل ذلك يتجلى الكتاب أن نساء مدنيته إن يصاحجن رجلاً «سيفاجس» قطعاً وكلاهما وقد يصل الأمر بهم إلى مضاجعة الفرس طاملاً أنها ومذكراته. أما إذا كانت إحداهن معمرة بجسدها، فلا مانع من مضاجعة بقرة أو بعجة أو طولة وهي كلها مؤنثة. بهذه العلاقات الشاذة والغريبة لا يغير الكتاب المفسر، ومن رواته الكاتبة، عن عيسال سرغبي وحسب، يسأل يكشف عن واقع حقيقي متغفن، غارق في الشذو. واقع يندثر العلاقات الإنسانية ويقدم بدلاً منها علاقات نهمه.

وإذا كان يمثل قصة «جسد نظيف» غريب، رجلاً يمارس علاقاته الشاذة مع البانورة في صورة حسية ومع الفئات النظيف في صورة خيالية، كما يمثل قصة «ساسة شيء» أمه كان بالغاً هو شيء، صحن طعام مذكر، في عائلة تتكون من الأم وابنها ربيع — الأزغب، وثلاث بنات عازبات (بشر وبعة وهربال)، والصحن ليس مجرد بشرة عابدة على علاقة الأخ بابناتها، ولا على علاقة بشرى بابن الحلال الذي يراي في الليل. يمس جسدها فتدب بها إليه من نافذة المطبخ... يفتحها يشفق وقد يصح أصعبها... والصحن ما يكتب صفات لدكورة في علاقته بالآلات كما في علاقته بربيع الذكر. إنه — مثلاً — يفتد على ربيع حين يغرب بشرى بالبريش، وفوق ذلك يتهاوى جسده (جسد الصحن) مع نهاري جسد بشرى الضامر وكان جسدي يتجلى كمن اختراق ثبات جسمها لطرية — وحتى حين تمتد الأيدي إليه لتأكل، فإنه بهر ربيع. وهذا لا ربيع... مع مجالا لغريب... ويفضل الأيدي المؤنثة: «أين يدك يا أم ربيع... شكراً يا بشرى يدك ناعمة» سلسلة... وفي وصفه لعلاقته بنعمة بقرول الصحن وأحكمت قبضتها على عواصري. قرعني... وفي مقطع من وصفه لعلاقته بشرى بعد أن تكون قابلت حببها يقول: «وحين يغني نفسي في بكل الحان الوجود في العالم... تدعك طلي يشوق تضبط على

مؤخري مدلال زائد، وتوزع شرائط الماء الطرية على جسدي المذو يرتف بالغ» فالصحن ليس ناقماً قطعاً للطعام، أو ليكون شاداً على مسأته عائلة فقيرة. إن مسأته تكمن في كونه المذكر الوحيد في البيت (عدا ربيع طبعاً)، فهو معادل للأنوثة المضموعة والمكوتة، وهو بذلك المذكر الذي يمارس ما يمارسه الذكر في عائلة إناث لا يفتد العلاقة بالذكر سهلة، ولكن النأسة الحقيقية في كونه لا يستطيع أن يجمع القمع عن إناث لا يملك من سوى التعاطف والراء والكاه معهن —

إذ أبرز ما يشير المذمة في بعض قصص هذه المجموعة (كسبا) في بعض قصص المجموعة (الأول)، هو خروج الكاتبة على الكتابة النسوية، وصمودها إلى أفت الإنسان، حيث المرأة والرجل في الميزان على السواء. بل إن سفرة مبررة واحدة توجه إلى المرأة الضعيفة، المسلسلة لأسوتها وشهواتها، دون أن يتبادل ذلك مع إدانة سلوك الرجل كي يحد من معمم الكاتبة... حيث سرحل من عجم السلطة والشر، سيما بحسد المرأة — عده — بحر للصحن من سلطة... ينسج من الجميع

ولق قصة «بعد الاحتراق» نطق والآنسة، متمكنة في الرسالة التي وصلتها من «الحبيب» الذي انقطع طويلاً، بعد كثير من التردد... أن يبعثها ولا يبعثها، بين أن يرغب في لقاءها أو في الاعتماد عليها. وتبعثها رسالته إلى تاريخ من العلاقة تراوح بين طغوس تصان الماء البارد ثم الساخن على جسدها إنها متوترة، فتجمل تلك الرسالة ثم تعود وتصردها وتكونها وتعود لتجعلها في حركة تجدد توتر روحها الفلقة المتردة والمترجحة بين الاحتفاظ بالرسالة وقضها لمرقة ما يرد وير التخلص منها... ولا تعبد إلا يمد أن هوأيت عود التفاف يمش هيكل المكعب فيطبع به غلماً... واسترخت طويلاً، تعرف الآن أنها لن تصيف قصاصة جديدة... وإن بدا هنا أن المرأة تنصر وهي تتحد قراها، فإن اتصافها يأتي ليحرز وحده لا توصلها مع الرجل. وقيل أن تأتي إلى القصة الأهم في المجموعة، وتوقف قليلاً مع القصة الوحيدة التي ليس فيها نموذج وشائيه ذكورة/ أنثوية رغم عسوانها ورائحة... وأنشياء أخرى، فهي القصة الوحيدة التي لا تحفل ببناء امرأة، ولا بالأنثى إلا إذا اعتبرنا مدلة

الأسد عوي هي الصيغة المؤنثة الوحيدة، وهي البذلة التي تكشف أنها مصدر الرائحة الزمعة للأسناد، فهي بذلة قديمة، وكان الأستاذ لا يملك غيرها، ولم يظهر غيرها. هذا عن الرائحة. أما الأشياء الأخرى فهي تفاصيل علاقة الأستاذ بحوله من جيرال، وعلاقته بالصور الذي سق والفتن له صورة وجاء الأستاذ ليأخذ سحرة منها رغم مرور سنوات طويلة عليها، ما يشير إلى ارتباطه بكل ما هو قديم.

القصة الأهم في المجموعة هي «التفاحات البعيدة» (عنون المجموعة أيضاً)، فهي تجسد، في صورة قوية، تلك التائبه ذكورة/ أنثوية في تجلياتها وأبعادها المختلفة حد التنصص ولكنها أيضاً أمام تنجر المشاعر الإنسانية العارية عما في الألفة... فالمرأة التي ترويض، قبل ثلاثين عاماً، من رجل يكبرها ثلاثين عاماً (كان في الحسب وهي في العشرين من العمر) تتكشف مع بلوغها خمسين، وتزوجها الشائنين، لها عيب ثلاثين عاماً من المرافم أمام المحرمات التي جعلتها مد بداية الزواج ولا تجوز على أن تملك لهاينة فاصدة، أو تحب لهاها كله كلفن غير قادر من الأس كبريم. وأن تتزوج مثل مثله الحقيقية الخبي... وأن صموده إلى سواه الحسب، طام هو غير صمد... ترب إلى سواها العريش كان صموده، وهي، فهي إذ تحلت عن النساء الصافقة والأس كبريم والزبيعة على القعد الحسبي والصحة الطازجة، لم تستطع أن تحت في عيها تلك الطفولة العريضة المعمة حبيبة وفصح... وأن حوده منها... لا عليها... هو يبعث حبه لها، وأن حوفاها من أن يتركها تفقد... جعلها تتسك به... حتى إنه رغم انقطاع الطفولة الوعثة في عيها لا يزال يغلف ويغني في تمديدها لأمه هو الآخر كمن والفتاً أحب حبه نرته فحولته التي كانت في البداية قادرة على أن تنجب جدار الثلاثين عاماً في ثوان. وتتولى تعليمه لها في صورة علة، أبروها المودة إلى الطفولة (التفلق) بمسدة في عمارت طولية مرفية... السور في تلك المرافم، مشاهدات أفلام وسلسلات للأطفال، وعارسات أخرى جونية: يضع لها صابونة في ساء اللحم الذي نعه، بلبي جوريه في الطعام... حتى نشا علاقة ناقصة تصحك بكبي، تكي مشعر بالعبقة... إلح... ولا تستعيع لمرأة

مادة خصبة للدراسة والتحليل



التي تتج وحدتهم وصغرهم وتوترتهم وأزمانهم الخائفة هي الباص (هذه حصد نظيف... غريب) شخص الحياة البائسة من نساء مسترجلات وأطفال قذرين ورجال متشدين، وكلهم يشكلون حلقة وشرعية لبطل القصة رغم إحساسه بالوحدة بينهم والانفصال عنهم، ولكنه يتوحد بهمومهم ويعتمد على نجاحها.

كما تجدر الإشارة إلى أسلوب الصلحات الذي تتبعه الكاتبة من خلال رصدنا لعبارة جارحة وصادمة، واختيارها للصورة والبديهة، والكشوف، بما ينسجم مع رؤيتها إلى الواقع الذي تبنيه من العوالم السفلية والهاشمية.

وأخيراً، فإن تقنية السرد ذات الأدوات المتعددة، تعطي النص القصصي إمكانيات التمدد والتنوع على الخطاب من جوانبه الأسبوعية والفرعية. فاليات التخييل وثنية الصوت الداخلي وتوسيع رقعة السرد والأحداث المطروحة، كل ذلك يجعل النص أكثر تعقيداً من أن يقرأ قراءة واحدة. وإلى ذلك، فإن لا رمية القصة، وعدم احتفاظها بالرمز والمكان، حيث تتداخل الأرونة أو تقب، كما تقب الأمكة للحدود. فتشع المجال لقراءات متعددة للقصة، ولا تعصر على جانب واحد، وهو الجانب الذي يصبغ التركيز عليه، محور: ذكورة/ أنوثة وس. شاء تناول جوانب وعوار مختلفة، فسجد مادة خصبة للدراسة والتحليل □

الطفرز، فهي رابطة الجنس، حيث تألفت في جسدها فحولته التي كانت تلعب جدار الثلاثين عاماً في ثوانه. والجنس نفسه هو الذي يكلف حل العلاقة أكثر من أي عصر آخر. مكنون الرجل قد أصبح في الشبه وانطأ آخر حب في محوته، فتر لدى المرأة تعصبتها وإحساسها بذاتها وعاملتها اللحاح بما تبقى من أنوثتها، والأهم هو محاولة إنقاذ حياتها من التدمير اليومي في غياب الممارسة الجنسية التي كانت قادرة على إعادة العلاقة على ما هي عليه، وكذلك غياب الضمير هنا هو إنقاذ الرجل من ممارسة طفولة مرضية مفتعلة، الأمر الذي لا يتم إلا عبر مواجهة طفولته بطفولتها.

إننا لسنا نقصص لا يمكن تلخيصها لأن كل كلمة وكل سطر وكل صورة في مكانها، في بياض مردي يحكم لا يجوز الإخلال به. لغة حرة ومتوحشة، تقول وتسمي وتفضح وتعمر ولا تتورع عن القتل والتفريب في عصر أروع العرب. سوف الملامع، حب لاسك — كما في قصص حبيبي — هو أعضاء، وحيث النساء مهرومات والرجال مهرمومون ولا ينص إلا الخراب. أما الملاحظات، الشبهات، هلاكات الجسمة مهر عطر، عدم غيبات أسماء مرضى بقود أعضاء مصاصهم: بن جميعها اللغوي فيستوون يشرا معديين (يعتج الدال للشدقة وكسرها). وتنبغي الإشارة أيضاً إلى هاشمية شخصي القصص

الخشبية أن تشعر بالراحة إلا عندما دخرت. أعذت معها تقمها وقشرها ورائحة بوله وكبأ به غبارها. أرادت أن تقضي اليوم كله وتبيت خارج البيت، وشيئا فشيئا تروح تستعيد مراقبتها وطفولتها، فتشترى الأس كريم وتدخل كاترينا لتأكل، فجلست على مقعد يتج ها أن تدلي قدميها وتزكل الحذاء، ووجدت شسها بين مجموعة صرافين ولم يكن وجودها الجنسي نافراً وسط الوجود المراهق، فأكلت بينهم وراقت المسلسل نفسه الذي يعر زوجها على مشاهدته، وحين التحت مع طفولتها عادت إلى البيت فوجدت يصحك ضحكة برونه على غير العادة، ولم يكن في غراشه بول، ولكنه حزين لأنه لم يشاهد المسلسل، فسردت له ما حدث في الحلقة التي شاهدتها وهو يراقب في اهتمام هذا التحول الذي جرى لزوجه وكيف استعادت طفولتها وكان يتألم ويستم ويطهر خوفه وحلمه. إن الهشة الربة (ثلاثين عاماً) بين الرجل ورس، سدر مسؤولة بصورة تامة عن هذه العلاقة المنفردة لطفها. ورغم ما يبدو على أنه دعوة إلى التعاطف مع المرأة، إلا أنه القصة في عملها تحاول رسم صورة متوازنة لطرفي العلاقة، فظهر الرجل مسؤولاً عن الخلل بقدر ما هي المرأة مسؤولة أيضاً: إن حوجه متبا البتي جعله ينسك بما يقبله خوفها من أن تفقد الذي دفعها إلى التمسك به. وإن كانت هناك من رابطة قوية في البداية شملت

صدر حديثاً

نجوم
الظهر



نجوم
الظهر

يعين جابر



MAD EL-RAWAY
BOOKS

بسام حاج أحمد

رياض القصير

كاتبان من سورية

الأرض البكر

يعزى عدد من كتب الربيعو لسلاف الدكر وهو يرث ذوا أرض جكر لما يعرف الخرافة بقدر. ومن هذا الخرافة الفكرية والنتيجة التي يتسلح بها الربيعو في قهراته للميثولوجيا الإسلامية، متبعاً أكثر تأكراً من خصوص انتمعه، وتعبير لثرت، وهي راحت في السنوات الأخيرة تجرّ معها، وتعيد تكرار التعميرات المعوية معها، شال الأسطورة وبخاصة عشتر وجلباش وغوز، بدون أي عملية ربط أو تحليل مع الثقافة العربية الإسلامية، بحيث تظهر هذه الثقافة على أنها أحب سبيرة معرولة أو هكذا تريد لها أن تكون تلك الدراسات الاستشرافية والاسترجاعية على صاحبها الفكرية.

إن مرة النص الجواني إن جاز التعبير، أنه يأتي من الحقل المعروض للثقافة العربية الإسلامية، من النص المقدس (القرآن الكريم) ومن مجموع النصوص الحافلة (بمجموع القصير والتأويل) التي تحيط بالنص القرآني، تتفكّر ما لا يقوله، تحجبه، وقد تدفع به إلى آفاق قصوى، وبلغة أودس تحمل به أملاً بدلاً من كونه معفاً. ومن هذا اللغة في قراءة كتاب الربيعو، إنه كتاب يقع ويمنح القبطة في آن. أما على الصعيد الثاني ويقصد به متعة النص، فكتاب الربيعو يجلنا

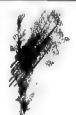
■ الكتابة هي علم متخ الكلام هذا ما يقوله سارت في معرض حديثه عن لغة النص، ويلازم يفهم ترحيباً بين نص اللغة ونص اللغة، فمن وجهة نظره أن نص اللغة هو الذي يفتح ويفهم ويمنح المصطف، هو الذي يأتي من الثقافة ولا يفصل عنها، هو الذي يرتبط بهارة مريحة للقراءة. أما نص اللغة فهو الذي يفتحنا في حالة من الفصاح الممتعة. وهو الذي يزعزع الثابت من ذوقه وقيمته وذكوريته، مؤزماً علاقته باللغة.

في رأينا أن كتاب (العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية) مؤلفه الربيعو، ينسج بين الاثنين، بين نص اللغة ونص اللغة مع كثير من التداخل بينهما، إنه يفتح ويمنح القبطة في آن، فهو لا يصدر عن نظرة برانية أو أيديولوجية تأتي من خارج حقل الثقافة العربية الإسلامية، إنه نص جواني بكل معنى الكلمة، إن عمال محمّد ومسح في آن، فهو يبحث في حقل الميثولوجيا الإسلامية، الحقل المسبّ بالألغام على حدّ تعبيره، والمهل من قول لغة عربية مؤجلة، الحقل البكر والذي لما فتحه حد الثقافة العربية، ومن هنا العبطة التي تناب

أسرى هذه اللغة، فتحة حالة ضباب تعيشها بين السطور، والحالة تأتي من رابوة قراءة جديدة للنص الديني المقدس، قراءة متسعة متلاخعة تحمل كل ما هو جديد وتلدع إلى ملامسة آفاق جديدة (في نشة عن سبيرة العنف داخل حقل الميثولوجيا الإسلامية وبخاصة يحشه عن والجنس المقدس في الميثولوجيا الإسلامية) والذي يعتبر حديثاً وجدياً بكل معنى الكلمة وذلك على صعيد حقل ثقافتنا المعاصرة، في القياس نستطيع القول إن كتاب الربيعو يبرز الثابت من الذوق، ومعرفته وينبع ذلك من قسوة حجة وقراءة جديدة لمجموع النصوص الحافلة ومتابعة لها في مجموع حركاتها (الخرفقة تقابل بالفرنسية bricolage وقد شبه ستروس عمل المؤسّط بالمرتق)؟. وعلى سبيل المثال قلّة متابعة دقيقة لصورة بقرة بني إسرائيل في القرآن الكريم وذلك من خلال مجموعة من التفسيرات والتأويلات، من السطري إلى ابن كثير إلى القرطبي الذي يقول في الجامع لأحكام القرآن إن أصلها من الساء، وهنا يقودنا الربيعو إلى المفارقة بينها وبين كشف إسماعيل وبدلك يفتح باب مناقشة مفهوم العنف في الثقافة الإسلامية

الكتاب مثقل بهاجس الأسلطة الكبري والتي سبق للربيعو أن مدنها في كتابه الصادر عن المركز الثقافي العربي ١٩٩٢ والمعنون بـ (الإسلام وملحمة الحلق والأسطورة) والذي سبق له التألفه أن قدمته. في كتابه الألف الدكر كان الربيعو ميّالاً إلى التشظير ومثلاً يتم تحسيس الأسطورة من الدراسات اللاإرثية والتي تنظر إليها على أنها مقامرة أولية للعقل وترتبط بالسلطنة والسذاجة ولذلك فقد خصص القسم الثالث من كتابه السابق لقراءة الانجهايات المعاصرة في دراسة الأسطورة والتي تستند في العمق الثقافي للمشاريع الفكرية العربية، مشروع التهزيبي والحباري وأركون إلخ.

أما في كتابه (العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية) والذي يقدمه لإجابة عن أسئلة مصمرة وموتونة في معضم صفحات الكتاب فقد غادر الربيعو حقل التنظير باتجاه قراءة جديدة للميثولوجيا الإسلامية، قراءة تلامس الألف الحديثة تستجدات العلوم الإنسانية وترتبط بسخط متين مع انحزات هامة وقديمة وضع الأندلس أسسها عند قراءة النص المقدس وشير إلى القواعد التي وضعها



السروركي في «البرهان في علوم القرآن»
والسيوطي في «الإتقان في علوم القرآن».

يتألف الكتاب من قسمين في القسم الأول يبحث الريعو في بنية العنف داخل الميولوجيا الإسلامية خاصة، لكنه يميز بين نوعين من العنف، العنف المؤسسي والعنف البدني. ففي دراسته عن العنف المؤسسي يقول الريعو إن أفاق جديدة. فالعنف يمثل بنية النظام الثقافي خاصة أن النظام الثقافي هو مرجع من الاختلافات المسقة فلا اختلاف بدون عنف، بصورة أخرى، فالاختلاف داخل النظام الثقافي يميزه ذبج، لنقل قربان وهنا الجديد الذي يطرحه الريعو في متابعة متممة مع أقدم النصوص اليرافيدية إلى مجموع النصوص القديمة والنصوص الحديثة. وعلى طول مساحة ثقافية تمتد من الحضارة اليرافيدية إلى الحضارة الإسلامية، مثل ذبج إلى ما، أو مسحة فاتحة نظام ثقافي جديد. الذبج الأول أسس للاختلاف داخل المجتمع الإنساني بين أمة العمل وأمة الأرض، والذبح الثاني أسس للاختلاف بين الألفة وبين البشر، هؤلاء الذين انتدروا من صلبها وجلبوا بتراب الأرض، صورة أخرى واقف، قد جعل الإنسان من دم أو صلح ومن طين الأرض. أما التفكير التثاقلي أو المسخ الثالث فقد أسس للاختلاف بين الرجل والمرأة.

العنف يمثل بنية النظام الثقافي لكل المجتمعات القديمة استطاعت تقاضيه، تتحول مجرماً من الإنسان إلى الحيوان وهنا تكمن الوظيفة الهامة والجزهرية للقربان الحيواني في المجتمعات القديمة، وقد نظرت حكماء هذه الشعوب في ثقافتها هذا العنف. وهنا يتضح الريعو أفاقاً في قراءته للميولوجيا آدم وحواء وأفاقاً أهم في قراءته للعنف السياسي في سورة البقرة وهو عمل غير مسبق في أرض لم تزل بكراً. وفي قراءته الجديدة لقصة موسى بالفرار مع شخص السامري، الشخصية الميولوجية التي ورد ذكرها في سورة طه والتي تتلحم مع أحدث القراءات في مجال الإناسة لمسألة التوائم في الثقافات القديمة.

في المستوى الثاني يتناول الريعو من العنف المؤسسي الذي يحول العنف من مجرماً ويؤلف أسس التضامن بين الأخوة إلى العنف البدني والذي هو عنف خالص وذلك من خلال قراءته لـ «قصة ناقة صالح في الميولوجيا

الإسلامية» والريعو في هذا الفصل يفتح أفاقاً وحية من خلال قراءته لكلمة الناقة في الميولوجيا الإسلامية، من إيل عبد المطلب التي انتشيت بها ابنه عبد الله والد الرسول إلى التورق الملحقة التي تحمل المؤمنين إلى الجنة ثم يدخل في مدار قصة ناقة صالح وسيل العنف الدنس الذي ينسقي وجه الأرض والذي يظل شاهداً على حضور الإله في التاريخ وتوجيه مساره وعن ذلك التحالف القوي بين الإله وعباده الصالحين.

في بحث عن ذلك الترابط الملمس بين العنف والقدس والجنس في الميولوجيا الإسلامية والذي يشكل القسم الثاني من كتاب والذي يضم خمسة فصول، يقوم الريعو في بحثه الملمس عن الجنس المقدس في الميولوجيا الإسلامية - والذي سبق لمجلة «مواقف» في عددها ٧٣/٧٤ أن نشرته، وكذلك ملحق النهار الثقافي العدد ١٠٧ عن مجلة «مواقف» بتقديم قراءة جديدة لمفهوم الجنس المقدس من خلال ثلاثة نماذج: آدم وحواء، سورة صريم، الزواج المقدس في الميولوجيا الشعبية.

وبدون أن يقع الريعو في حجابات العقل العنسي ويسوجبه لتفسير أي شرط الإنساني بالحد بوضحة إيجاز المثير وهي الإنكسالية التي آثارها النظم منذ علة سنوات في كتابة «قد الفكر البشري» - فحين المقدس كما يظهر من تحليل الريعو هو عنصر معمودية، إنتقال الحالة الحيوانية إلى الحالة الإنسانية، ويجس صورة ما هو بشري إلى ما هو إلهي والعكس حتى للكتابة والألفة كما تتحدث الميولوجيا المسيحية تسقط في أحوال الجسد وتقع أسرى شرفته.

في حديثه عن الحس والقلم والعنف في الميولوجيا الإسلامية يتناول الريعو ثلاثة موضوعات: أصل الشر وصله من خلال الحق الأول، وحاصل وقايل، وللواط في الميولوجيا الإسلامية. وعلى سبيل المثال ففي قراءته لقصة هابيل وقايل، يقول الريعو إلى أنق جديد غير محكوم بهاجس الصراع الطبقي الذي ضغنته الدراسات التي سالت على الساحة الفكرية العربية منذ عقود فالتحية للمسلم وللزوجة كذلك لم يكونا محكومين بهذه الإشكالية، النصوص الحلفة الإسلامية تتحدث عن صراع الأخوة حول تنظيم الدافع الجنسي. فسلوك هابيل يتنحى كما يقول الريعو في الصفحة ١١٧ إلى العنف

للؤس، فهو يعمل مبدأ التحريم، والتحريم في جهوه العنف المقدس الذي يوزي التأسيس لنهج من الاختلافات جديد، لنقل لتظام ثقافي يقوم على مبدأ التحريم فالحزب الحسية كما يقول الريعو كمجرماً في الحزمت، قربانية في جوهرها، وهما تتجلى أيضاً وطيفة القربان من منظور عشتاقاً وبعيداً عن الأيديولوجيات الماهرة يقوم الريعو بقراءة جديدة حور الحسن في الميولوجيا الإسلامية وعصر صرب من العاتازب الرائعة في قراءة التحول الحسدي الإنساني في ظل حضارات متتالية تقوم على تكوان الفرائد وجمع الجسد وشهوته، يرى الريعو أن مجموع التفاضل والتأويل والنصوص المقدسة التي تتحدث عن حور الجنان، من حلم ووهو وبشرى بالتحرر تنمي هذه النصوص بمجموعها إلى ما يمكن أن يسمى بالأسل الإسلامي أو بصورة أدق بالتأسيس لأبوريثا عربية إسلامية وجدت امتدادها في مؤسسات الجوارح في الإسلام.

الفصلان الرابع والخامس من القسم الثاني يقدمان الجديد أيضاً، الرابع يتحدث عن تحول الأسطورة إلى ألبولوجية وذلك من خلال قراءة أسطورة لوسميعة المرأة في الميولوجيات السابقة على الإسلام وكذلك في الميولوجيات الإسلامية مع التركيز على الأسراء والمصراع، أما الفصل الخامس فيبحث في ولادة النبي في الميولوجيا الإسلامية. وهذا الفصل يقطع أيضاً ويؤسس لفقطة إستمولوجية مع دراسات سابقة تناولت شعبية لحد في الديانات من منطلق تحكي واستنهاج ول جمال لذكرو الأن بل الصق القراني وعميق النصوص الحلفة بتحرك الريعو حية ودعاباً، ليرسم لـ لوحة رائحة عن الاحتفال بالحق في الميولوجيا الإسلامية، وعن الأفاق لمسودة أمام العقل التعليل في مقاومة للظواهر وتزنتهله بها، لنقل مع الريعو شفي في الوقوف أمامها والتعباس في فمقعه من جديد.

هذان المراجعة السريعة والتقديم المختضب هما بمثابة دعوة إلى قراءة الكتاب ويجديده، بالرغم من أن جليله الثابت من معارضها وأفكارها، وهو بمثابة تحية لجهد غير مسبق في أرض لما تزل بكراً، تحية لنص بشير متممة مكبوتة ولله مستشرفة أفاقها مع الصفحات الأولى لقراءته هذا الكتاب المتح. □

١) ولأحمد مازن - أستاذ
القسم، ترجمة محمد الزهراني
عبد خير ماضي - مجلة العربية
المفكر العالمي - العدد العاشر
١٩٩٤

٢) أبو سوس - النص
القراني - وأفاق الكتابة - دار
الأداب بيروت ١٩٩٢ ص
٣٨

٣) كلود ليمي شتراس -
المفكر البري - ترجمة ساطع
عبدالم - المؤسسة الجامعية
للدراسات ص ٣٧

٤) مجلة السائد العدد ٦٨
شباط / أيار ١٩٩٤
٥) صادق حلال المقيم -
قد الفكر الديني - دار الطليعة
بيروت

بورثريه للتسيان

قصص

رينيه هايك

المركز الثقافي العربي - بيروت ١٩٩٤

هادي سويد

كاتبة من لبنان



الرجل البعيد

فصة وسام: حيث صجر الصبية التي تنضم
أظفارها، محبة بالأخر الذي يصرف ما
يريد ولا يتبته إليها. أو في «بورثريه
للتسيان»، حيث تعقب وقت أرملة في بيت
قد حميته وهذوه أو في «تقارن للكراهية»
طقس خسوف والتهوؤ لرحيل الآخر، وفي
«الخابرة» حين يربك صوت وشكل وجسده
بعد انقطاعه زمناً، أو وغرباء داره حين
العيان لمراقبة الأشياء والأشخاص المحيطة في
عزلة شرفة الخ .

لا تحاول الهايك التعلل فكرتها ولا التعلل
زمكانية وشخصيات قصصها، ويسبقها
أسلوب مطي، في تصاعده، يلائم الفكرة
الترجيديّة المكتفة (عمدت الهايك إلى قصة
قصيرة تتراوح ما بين ١٢٠٠ و ٣٠٠٠ كلمة)
تعدد الرمان دوماً عياراً، حيث الوقت ملائماً
لحرية التقاضي بوضوح، أما مكان ومرص
شخصياتها، فهو ثابت وواحد قلماً يتغير.

■ تدور ريبه الهايك في قصصها (١١)
كتاج يضاف إلى أعمال ترجمتها، وكأنها
تسعى إلى إيجاد مكانها الخاص في عالم القصة
من جهة، والكتابة النسوية من جهة أخرى.
أكثر من نقطة لأفنية في قراءة الهايك،
تتمحور حول الفكرة، مكانها، زمناها،
شخصياتها، إيقاعها، أسلوبها ولغتها

بادي، ذي بده، وعلى مستوى الفكرة،
إحتارت الهايك اللوحج في عالم الجوانبات،
بما يمسله من الوحدة، الوحشة، الغربة،
القلق، الفراغ، وباتالي التعب، الانتظار
والبرد، لتجك قصصاً إنسانية عنماخت
جنسية - نفسية، هي «بورثريه»
للتسيان، أو «بورثريه» منسبة على
الأصح، تعيش معنا ولا نحس بها أو نراها،
أو العكس. وفي الخالين، هي نماذج تسكن
نفسها، وتادأساتعلن مهمها، إحتارها الهايك
أفكاراً، تطرح موضوعات شائعة، سواء في

وإن تبدل معطاه بالجدران (مطهى)، بيت،
تاكسي، شرق، حديقة الخ... وكأنه
للدلالة على العزلة والحيادية في آن،
تخصيات عادية هائلة عربية (لا يتم
الهايك لإعطائها أسماء) أرملة، عاملة
هاتف، صديقة، أم، والد، علاقة ورجية
متعاطوة أو متنبهة. دون أن تغيب الفاصلة
طغيان الشاع العائلي المتفكك بطريقة أو
بأخرى

كل ما ذكرناه أنشأ، تعمل الهايك على
سكة بسيطة بسيطة في لغتها، وتعتمد أحياناً
إلى تقطيعها، مما يبدو جليسا في سياق
الأسلوب، تراويل الفكرة بسلاسة من جهة،
والتي تصل باستمرار إلى نهاية منكرة،
محبة تلوة بالصمت، رغم كل التعبير عن
الصعب والصراع والأرق الداخلي. ولذا
أيضاً، فإن شخصيات الهايك، هي
شخصيات متراكمة، منكشفة رقيقة،
ورمائية، غير عدوانية وغير منمجة للجمهور
بمكتوباتها، بلقر ما هي تفعل انكساراتها
واحيائها وذكر على سبيل المثال عاملة
الهاتف في «الخابرة» حين تختار رمي لستان
اللقاء بحب قديم، للقاء في البيت إلى
جانب أمها وبارونية التي اعتادت عليها.

من جهة أخرى، مضطرب نماذج بقر فضاء
إلى الأسلوب الاسترالي الأنيق، لتصبح
أمام حالة مختلفة، لم تحكم الهايك وصلها
وصاحتها كضامة، مما لا يجعل هذا الفطر
يؤدي إلى إحداث صدمة في سياق المقصود،
أو إلى بعد غير روئي، كما هو الحال في قصة
(يفظنان). هذا دون أن يعب عن الال أن
الهايك تدو أكثر جديفة في معاليتها وطرحها
للقرأة في قصصها، وأكثر مثاق وعصفاً مما هي
عليه في تناولها للرجل الذي يبدو بعيداً (رون)
كان القصد مسألة البعد في الطرح، مما
أسقط التعاطف والحركة المطروين، وذكر في
هذا السياق قصة (بهارت معلقة)

تصل الهايك في أسلوبها والمشهد والنصور
التي ترحيها في معظم القصص إلى لغة
أحاسيس بانورامية قاسية، تذكرنا رغم
تكتيها بمناعلة برغان السينائية، وتماخت
نحن إلى لغة عنائية في مرحلة زمنية معينة،
ويدو التأثير بما وضحا، حين تتورر الهايك
جمله من أعية العاك الفرنسي (حاك بريل)
كما يصل أسلوب الهايك إلى سؤال
أيضاً، هل ما بين أيدينا قصص أم سير ذاتية
تهدا هزات تص؟ □



ضياع صلوحى
العراق

رد على مقالة «التقوب السوداء» تناول السعداوي
في العدد ٦٥، تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٩٤.

النظارة السوداء

كما أن الدكتور السعداوي يتحدث عن نساء من كوكب آخر! ومثاقها
عن هذه المرأة القاسية ليس موقفاً تماماً... كما لم لي أجد ترابطاً بين وضع
المرأة بشكل عام والذي أوردته، بعد أن ذكرت:
(من هنا يأتي الترابط الوثيق بين البيئة المادية وغير المادية بموضوع المرأة
وعلم النفس والثقافة والتربية والأدب والفن)!!
فهل يحقّ مطاكرته على أوضاع نساءنا في العراق؟ وهل نعرف
بالدكتورة السعيداوي أن العديد من النسوة الكرديات العراقيات تركن
أطفاً من ملعت من النصف الكيمياوي لأكواسهن الطينية وأنهن نحو
الحدود وسط التلج والبرد؟ والزميل مفيد الجزائري الذي كان يصور هلع
الأكراد وهرولهم من أراضهم - بسانفديو - شبه الموقف ونهبا
به والقيامة!!

لقد حدث هذا بالأمس القريب في كردستان العراق أواخر آذار
١٩٩١ وأوائل نيسان من العام نفسه، وبعد هزيمة النظام العراقي الشيعي
في الكويت، رجع أزالاه ليتقنوا بقسوة من الأكراد العزل!
وهل سمعت أو قرأت عن أوضاع النساء في جنوب العراق؟ وفي
منطقة الأهوار تحديد؟ هل تعرف أن المرأة تعمل في نقل الطابوق؟ وهي
أجير يائس تفلح في الأرض تحت القصف العسراقي والإيراني ومن ثم
الأميريكي وبعد أكثر من ربع قرن على ثورة تموز ١٩٥٨
وفوق كل هذا - ورغم أمية غالبية - فإن رجال النظام العراقي لم
يتروا يوماً من ضربهن وأطفاً من بالدفعية الثقيلة والأسلحة الكيمياوية،
حتى يوم كتابة هذه السطور بداعي أنهم من (الشيعه)!!
وهل أصبحت الدكتورة عدده النساء اللاتي اغتصن أمام أبنائهن
وأزواجهن كونهن غير مواليات للنظام، أو هن مصرات على البقاء في
أرضهن؟ وهل تعترف أيضاً أن أزالام هذا النظام ورغم تجهيم
وجمعهم بالسلاح، كانوا مثل الثعالب أمام جيوش الـ (٣٠) بلداً
التي ذكرتها في مكان آخر من مقالاتها، وهي تدافع عن هذا النظام
تليحاً بداعي لماذا العنوايت ضده من قبل الهيئات الدولية؟ وكأنه لم
يفعل شيئاً!!

■ بدءاً... أنا قارىء معجب بالكتابات والجادة والمأقفة واللياقة
التي تنتشرها والنقاد، ومستعد للدفاع عنها، كونها عبارة فكر تفني
وإبداعي جديد لم تألفه سابقاً في صحافتنا العربية - رغم بعض
المحاولات، كما أنها تصب في طائفة كتابات المجددين مثل سحر أسير
- هادي العلوي - صادق جلال العظم - فاطمة المزيقي - سبي لحاج...
وأخيراً من المبدعين والمبدعات، لا أدعي لشيء انصت على كل
نتاجهم الإبداعي.

ووجدت في موضوع السعداوي العنوايت والفكر من فوق الظاهرات
الشيء الكثير، فضلاً عن كونها استعرضت نتائج هذه الظاهرات، دون
ذكر الأسباب...!! وهنا تكمن المعلّة!

وهي لم تدلنا هذه المرة على هذه (النظرة الكلية للحياة)... أو هي
زبد أن تقودنا إليها بـ (نظارة سوداء)، وكأن الأمر الذي تناولته - صل
تسببه - متعلق بالدكتورة والأثوة فقط، ولا شيء آخر مهم!

والتقوب السوداء في هذا الكون، تعتمد ولا تحصى، وهي عصية على
الفهم، حق! ناهيك بعدم توافر البنية لحلها ورتتها... غير أن كونها
الأرضي الجميل لا يزل يبا - رغم القتل والنهب والاعتصاب والحشيش
ونفسي الأذى والجرائم السياسية المختلفة وتلوث البيئة - باعتبار أن كل
هذا يفيض لما هو جميل وإنساني نجح أن ترقى إليه جميعاً وسط علاقات
إنسانية وحضارية حقيقية تليق بالجمع المثلّي.

والمثل الذي أوردته السعداوي عن سجن القضاة في مصر العام
١٩٨١ شيء مأثور تماماً، رغم عدم إقرارنا واحترامنا لتصرفات صاحبة
(السجانة) وخضوعها للسامورية، ولست في صدد الدفاع عن هذه
السجانة المحرقة، بل في صدد إدانة النظام الذي خلق مثل هكذا
مخلوقات دونية، إنترت إمتانها منها مائة الدولة الوريوزانية، لتجعل
منها وحشاً يضرب السجينات بقسوة أكثر أمام مدير السجن... وهو أمر
بدعي، كونها مأثورة للتنفيذ، أو هي تحمل بريادة مرتبها وكم جنبه
لتحمل أطفالها الخمسة الذين استشهد والدهم في حرب أكتوبر ١٩٧٣
مثلاً!

زعيمه حزب المؤتمر الهندي الحاكم، والتي اغتيلت بسبب سياستها الانتقالية وعدم توازنها في بلد يعتبر غرباً نموذجياً لأجاس بشرية مختلفة والدكتورة السعدوي في سردها لموضوعة السد العالي، لم تكن موفقة ولا دقيقة، رغم صوابية قسم من تأثيراته السلبية، إذ لا علاقة لمشروع السد بصحة الفلاحين، كون هذا الأمر من مهام السلطات الصحية المصرية التي أهملت - ربما ساذجة - حياتهم بعد بنائه، لأن المعروف أن الاتحاد السوفياتي وقتها قدم مساعدة زمنية للشعب المصري بقصد تطوير الري والكثافة الزراعية ومصادر الطاقة في مصر الشقيقة، وهي استعصرت الموضوع كما لو كان الفلاحون المصريون أصحاء جسدياً قبل قيامه!! أو أنها تريد القول: فأت الحفره والفئين السوفيات مع مجلبوا مع أدواتهم لمشروع السد، حبوب الأسيرين أو إبر البلسيل، وكأنهم بعة طيبة!!

وهي أوردت لنا مثلاً غير دقيق أبداً حول نقابات وانخفاض كمية السردين في البحر الأبيض المتوسط، وذكرت لنا رفقاً نقول فيه: (إن هذه الأسماك تختفض من (١٨) ألف طن إلى (٥٠٠) طن في السنة!) وهي بهذا أوردت إلهام القراء، وإظهار مدى فدنها في الإصايب، وكأن النيل وحده هو السد العالي هو الذي أسهم في إفقاص هذه الأسماك، ناسبة أو متناسبة كذلك، نقابات الدول الأوروبية منذ ما ينوف على مائتي عام فيه، وانتاج ناقلات النفط العملاقة للدول نفسها وهي عملة باليتروال أكثر من مرة طيلة هذه السنوات بعد قيامه... والأساطيل الأميركية التي كانت تغرب مياه المتوسط منذ الخمسينات لا أظنها كانت تترك وراءها، ورددا عاتمة فوق سطح الماء!

والأكثر غرابة في موضوعها مهاجمتها للفكر الاشتراكي عندما بُثت: (لا أن هذا الفكر الاشتراكي ظل يعتبر الإنسان آلة عمل لزيادة الإنتاج الزواني والصناعي، ويظل يعتبر أن الرجل داخل الأسرة لا بد أن يسيطر على زوجته، وظل يعتبر أن الاقتصاد هو الأساس، وأهل الجوانب الفكرية المادية في الحياة الإنسانية مثل الثقافة والفن، وعلم النفس والتنمية الفكرية للإنسان).

إن مثل هذا القول - هل خطئه - يدخل في باب الفكر بالقيم والفكر معاً. إذ هل من المعقول أن تنسب مثل هذه العمل إلى الفكر الاشتراكي؟ هذا الفكر الذي فتح طاقات الإنسان منذ ما ينوف على أكثر من مائة وخمسين عاماً... الفكر الذي فجر ثورة أوتوكسور الاشتراكية العظمى عام ١٩١٧، ليطبق طاقات الشعوب السوفياتية التي كانت تعاني من ظلم القيصري، وبعد أن كانت روسيا تسدح (سجن الشعوب)!!

ولا أدري لماذا لا تنحي بالووم على العناصر الطارئة التي شوهت هذا الفكر بقصد تحمته، كونه بين مصالغ الطبقات المستغلة أم هي تريد إظهاره كما لو كان جسداً غريباً لا يليق بجميعةات العربية والإسلامية. والتجربة الناصرية نفسها - رغم علها - بعد تبنيها لاشتراكية شوها، ساهمت بقسط وافر في تطوير الثقافة والفنون وعلم النفس وتنمية قدرات الإنسان الفكرية، لم أن الدكتوراه عنها نسبت أنها ابنة هذه التجربة، وشطبت بحجة قلم وراء موقف متعل وإعقالاتي، النتاج الإبداعي الكبير لتجيب محفوظ والشرقاوي والحكيم ولطفي الخولي ومصلاح أبو سيف وعمود وهدي والسعدوي، والقلمة تطول لعشرات من المبدعين المصريين الذين لم تنزل بصانهم واضحه على جعل ثقافتنا العربية (رغم كونها كانت تمثل عصارة الفكر المعاصر للبرجوازية الصغيرة السائدة في جميعةات بشكل عام).

فمن أي ترابط تحدثت؟ وأين مكان المرأة في نظام أقام عمارق للكتب والرؤوس معاً على مدى عشرين سنة خلقت؟ وهل تعرف السعدوي أن أزلام النظام أنفسهم وأسلافهم قبل ثلاثين عاماً، بعد انقلاب ٨ شباط ١٩٦٣ وفي أول إجراهم لهم، بعد تحرهم لشورة ١٤ تموز ١٩٥٨، أصدروا قراراً يقضي بإلغاء قانون الأحوال الشخصية الذي كان يساوي بين المرأة والرجل في الإرث والأجر؟

والدكتورة السعدوي لا تنكث ترد في مقالاتها (النظام الطبقي الأبوي) وتعتبر جزءاً من الفلسفة الاستعمارية، وكأن الأنظمة التي تخلصت من الاستعمار في الخمسينات والستينات من هذا القرن وثالث شعوبها الاستقلال - مثورا - في بلدان آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، كانت أنظمة أفضل وأرحم من هذه الفلسفة، وتخلصت هذه الدول وحكامها على أهمية على شعوبها وسومها حتى صنوف الاستقلال والتعذيب، بداعي سيادة الدولة، وإلغاء الموروث الاستعماري نفسه يحكم تحركاتها، وكما قال ماركس في الثامن عشر من بومير لويو بونابرت:

«وحيث تلف الدولة المجتمع المدني بشياكها وترافقه وتوجهه وتبهين عليه وتقوم على أموره ابتداءً من أكثر مظاهر حياته وتبهين عليه وتقوم على أموره ابتداءً من أكثر مظاهر حياته تنمو إلى أقل حركاته شأنًا، ومن أهم أشكال وجوده إلى حياة الأفراد الخاصة، وحيث تنكسب هذه الهيئة الطفيلية، من جراء المركزية الحارقة للعامة، وبدوأ كليا ومعرفة كليا وقدرة على الحركة والمرونة المتزايدتين اللتين لا تجدان لها ندا إلا في عدم الاستقلال المعاصر للهيئة الاجتماعية الفعلية وفي ميوعتها وابتعاد شكليها».

وهو القائل كذلك: «إن تقليد جميع الأجيال الغائرة تحم كالكايوس على أديمه الأخيار، قطعاً إلى هذه التقاليد سامع في خلقها المرأة والرجل معاً، كون الإنسان جمعاً للعلاقات الاجتماعية، وهي تتراق مع أنظمة الاستقلال التي لا تحترم أديمه الإنسان، كما أن من المعروف، بعد مرحلة المشايخية البدائية (حيث سيادة المرأة) وجد نظام الرق والعبودية والقتالة، كإفراز موضوعي لتطور هذه المرحلة التي ساهمت فيها المرأة كذلك، كونها كانت تمثل الطبقة السائدة، ولا شيء يتألى من فراق؛ إذ بعد تطور الأسلحة البدائية والصيد بقصد العيش والدفاع عن النفس، والبدائيات الجينية للتراكم البدائي، وقيام الرجل بهذا الدور (دور المشغل) تراجع دور المرأة إلى الزيادة، وكانت هي أولى ضحاياه، وبدا الرجل يلعب دور السيادة ليطمن إلى بقاء جنسه، في ظل أوضاع كانت فيها المرأة متاحة له وقتها يشاء، كجسد وشغل في الأرض... وأصبح الرجل عوناً للقوة.

فصلاً عن كون النسبية التي نحن في صدها لا تحمل معنى علمياً دقيقاً، وإلا ماذا نقول عن سلطة (تايوز بيوتو) السابقة قبل أكثر من خمس سنوات؟ هل نستطيع أن نصف نظامه بـ (النظام الطبقي الأبوي)؟ أم أن الدكتوراه نسبت أو تريد أن تنسب إلى نظام السيادة يوتوسو حراً ضرورياً بالتعاون مع السعودية وإيران وقيادة الولايات المتحدة ضد الشعب الأفغاني وتدعم كل ما يناه أبناءه بعد الثورة، كون النظام كان يقوده حزب الشعب الديموقراطي الأفغاني، وهو حزب ماركسي كان قد نشر العديد من النساء الأفغانيات ووضعهن في معترك الحياة. والتي نرحب بفال من السيادة مارغريت تاشر التي ارتدت بزة ثراء العسكرية وعبرت الأطلسي لتخمد التحرك الوجل لشعب الفوكولاند في جزر المالين قبل سنوات... وكذلك عقبة الراحلة أنديرا غاندي التي كانت





عز الدين أحمد عزو
سورية

شعب أم رعية

رَد على مقالة رياض نجيب الريس "فصل الدين عن السياسة، فصل الإسلام عن القسطنطينية" في العدد ٧٤ (أب/ أغسطس ١٩٩٤).

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

(فتوى ابن تيمية، على سبيل المثال، التي كُتِر بها الإسماعيلية والدروز والصبيرة، وذكرنا بها الكاتب الألماني أنيس منصور، وشدَّ على يديه مهلاً فضيلة مفتي الديار المصرية). وأخيراً، هل من الممكن أن تتفق كل الأطراف على تفسير واحد، يرضي الجميع، للفضيلة التي كانت المحرك إلى تمزيق الإسلام: قضية الخلافة؟ وأعتقد أنه إذا أجبنا بشكل موضوعي عن كل تلك الأسئلة، وغيرها، مستثنين خصوصاً على كتب السيرة ومؤلفات المؤرخين الإسلاميين، فسنبقى أن مقولة "الإسلام دين واحد، فيها الكثير من التواياح الطيبة لإخفاء الحقيقة المرة".

إنَّ البحث عن وجوب وجود مرجعية واحدة للإسلام هو ضرورة ملحة، كي لا يترك الجيل على الغارِب لكل من هبَّ ودبَّ، للإدلاء بملوه في مجال يمين تماماً على حياة البشر، أبنا كانوا. ولكن، وتأسيساً على ما سبق، هل في استطاعت تجاوز كل تلك الفواصل حتى تكون المرجعية واحدة، يعترف بها جميع المسلمين، ويأخذون باجتهادها؟ وهل في مقدور هذه المرجعية أن تعبر عن تطلعات كل الأقوام التي تدعي بالإسلام، على اختلاف يثاقهم وثقافتهم وواقعهم الاجتماعي والاقتصادي؟

وبالقياس: ألم يتجهذ القاتيكاز، باعتباره مرجعية الكاثوليكية في ا لعالم، في مسائل حساسة، لم تستحوذ على قبول الرأي العام الكاثوليكي، لأنه تجاهل الواقع الاجتماعي والثقافي والاقتصادي؟ (تبرئة اليهود من دم

■ في مقالته وحتى لا يبقى الإسلام مصادراً...، يمارس رياض نجيب الريس مسؤوليته كمتكفٍ يسرى ما حلَّ بالآسة من هوان، ويستشرف ما ينتظرها من مصير.

ورغم أن الريس شرَّح أسباب الانهيار بشمولية، إلا أنه لم ير أي حل خارج الدائرة موضوع الحديث، أي الإسلام. لا بل يطرح، عبر انتقاده لواقع الإسلام، مسلمات أثبت التاريخ ويؤكد الواقع خطأها. إن قوله، مثلاً: "وليس هناك إسلام سياسي واحد بيننا هناك دين إسلامي واحد، هو قول بعيد عن الواقع. فالإسلام، وغير أربعة عشر قرناً، لم يكن أبداً واحداً: كان ولا يزال إسلاماً شيعياً وآخر سُنيّاً. وضمناً تناولت وتحرَّكت عشرات (الإسلامات)، وكان لكل واحد منها منظومة فكرية مستقلة، وشكل شديد، عن الأخرى، رغم أن المرجعية هي القرآن الكريم، ظاهرياً على الأقل. وحتى تلك المرجعية لم تُقرأ ونُظم وتُقرَّس أحكامها بشكل واحد موحَّد. وأسباب ذلك في رأيي لم تكن دوماً سياسية، وإنها كانت انعكاساً لواقع اجتماعي واقتصادي متحفز، لا يعترف بالتواضع، حتى لو كانت مساوية. فهل وجدت لدى الإسلام الشيعي أو الإسلام السني، دون أن نترك في السؤال بقية الفرق المتفرقة عناب، رؤية واحدة إلى تفسير ما جرى من انفصال طيلة القرون الماضية؟ وهل يعترف كل إسلام بصحة عقيدة الإسلام الآخر ويقبل بالتعاضد معه، بتفهم وديمقراطية؟ وهل يتنازل الإسلام السني عن تلك الفتاوى البغيضة التي تكفر، بل تدعو أحياناً إلى تصفية الإسلام غير السني؟



صدر حديثاً

زكريا تامر



الأعمال الكاملة

المسح - عدم تشجيعه لانفاذات أميركا اللاتينية ضد الديكتاتوريات). لا يمكن، حسب رأي، تجاوز الواقع الاجتماعي لشعب ما. فالحكومات ليست واحدة بين بنغلاديش والبوسنة، أو بين أفغانستان وموريتانيا، أو بين الكويت ومصر.

وبعد تلك التساؤلات، يصبح الجواب معكناً عن سؤال رياض الريس: لماذا يجد المسلمون والأنظمة التي تصف نفسها بالإسلامية صعوبة كبيرة في تقبل الديمقراطية؟ فالشعوب الديمقراطية ونهاية تلك العملية في البيت والمدرسة والمعهد والشارع وفي إطار العلاقات العامة والخاصة وفي مسائل الإعلام، وكذلك في ممارستها السياسية. وإذا قال لي أحدهم: ولكن الشورى واجب شرعي، فأسارع إلى سؤاله: متى وكيف مورست هذه الشورى؟ أم في عصور الخلفاء الراشدين، الذي بعده الكتبة عصر الإسلام النقي؟ أم في عهود الأسر الحاكمة التالية؟ أم في العصر المملوكي أو العثماني؟

ألم يبايع عمر بن الخطاب أباً بكر خليفة، ولمؤامراً الآخرين مبايعته؟

ألم يعين أبو بكر عمر خليفة له تعيناً؟

ألم يحضر عمر بن الخطاب الخلافة في ستة من بعده؟

ألم تؤخذ البيعة بالسيف ليزيد بن معاوية؟

كثيرة هي الأمثلة التي يمكن أن نقدمها كي نستجيب لنا عملية (الشورى)، بوصفها الشكل الإسلامي للديمقراطية، لم تقام أبداً في أي مرحلة من مراحل الإسلام. إن الديمقراطية، حسب آراء، في حاجة إلى شعب كي يمارسها وليس إلى رعية، فالشعب هو الذي يبني المؤسسات المعبرة عن طموحاته، أما الرعية فمهمتها إرضاء الخليفة والسلطان.

إن مقولة الحدود السياسية للعالم تتغير دائماً، ولكن الحدود الدينية لم تتغير فعلياً منذ نهاية الحروب الصليبية هي مقولة صحيحة في نفسها الأول، أما عن قسمها الثاني، فيمكن لي أن أقول إن الإسلام وُثِرَ البلاد نفسها تقريباً، تلك التي كانت للدي الحوري لانتشار الحضارات لها قبل إسلامية. لا بل، ومن وجهة نظر تاريخية، استقر، بشكل دائم، في حوض البحر المتوسط في البلاد، التي اعتنقت لفترة طويلة من الزمن مذهب (أريوس) المسيحي، الذي أنكر الألوهية المسيح، كما أنكر وحدة جوهر الأقانيم الثلاثة. تلك الحدود أصبحت دينية بعد سقوط غرناطة في أيدي الأسبان، وقبلها كانت حدود فصل حضاري بين عالمين مختلفين وثقافتين متبايزتين لا مانع من تسميتهما: شرق وغرب، دون أن تكون لدينا نيات المستشرقين الخبيثة، بالطبع، فعل تلك الحدود، التي يطلق عليها أحياناً اسم (مناطق الصدام الحضاري)، كان التناقض القيني - الإغريقي، والصراع القرطاجي - الروماني، والفارسي - الإغريقي، والفارسي - البيزنطي، والصراع الإسلامي - البيزنطي، والصراع الإسلامي - الفرنسي، والعماني - الأوروبي.

لقد كان الصراع، في معظم دوائقه، صراع حضارات/ ثقافات ستجد كل واحدة، في أراضي الأخرى، مدى حيوية لامتدادها وسط هيمنتها. ونحن نصبح الأمة جنة تناهشها الذئاب، لا بد أن تتعامل: ما الذي جلب علينا كل تلك الويلات؟

ومثلما يبدأ الجراح الماهر معالجة الجرح بفتح، لتطهيره، علينا جميعاً ولا حياء أمام مواجهة القناء، أن نطهر إرادتنا من القمط الذي اسيد بالعقول فقلها، وبالأرواح قاذفا، وبالأجساد فاسقها، وبالعزيمة نسحقها. □

